



- فطرية
- دولية
- محكمة

الشهاب

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 09 - العدد: 03 - جمادى الأولى 1445 هـ / نوفمبر 2023 م

مجلة الشهاب

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

30

المجلد: 09 العدد: 03



AL SHEHAB

Quarterly Refereed and Specializing in Research and Islamic studies
Published by the Faculty of Islamic Sciences - University of El Oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 9, N° 3, Jumada al-awwal 1445 – November 2023

Legal deposit number in the National Library: 6182- 2015

موقع المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

رقم اليداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 09. عدد: 03. جمادى الأولى 1445 هـ / نوفمبر 2023 م

المدير الشرفي

عمر فرحاتي

مدير جامعة الوادي

recteur@univ-eloued.dz

مدير المجلة مسؤول النشر

إبراهيم رحمانى

عميد كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

رئيس التحرير

مصطفى حميداتو

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

نائب رئيس التحرير

حمزة بوخزنة

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

للمراسلة: رئيس تحرير مجلة الشهاب - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي، ص ب 789
مدينة الوادي 39000، ولاية الوادي - الجزائر.

✉ البريد الإلكتروني للمجلة : alshehab@univ-eloued.dz

✉ الموقع الإلكتروني للمجلة: <https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

✉ صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

هيئة التحرير

أولاً: من داخل الجامعة (جامعة الوادي):

1. مصطفى حميداتو (رئيس التحرير) mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. إبراهيم رحمانى rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. حمزة بوخزنة hamzaboukhezna@gmail.com
4. ياسين باهى bahi-yacine@univ-eloued.dz

ثانياً: من الجامعات الوطنية:

1. شوقي نذير (جامعة غرداية) chaouki.nadir@gmail.com
2. عبيد بوداود (جامعة تيارت) a.boudaoud@univ-mascara.dz
3. ماحي قندوز (جامعة تلمسان) wassime78@hotmail.com
4. مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. محمد بوكماش (جامعة خنشلة) mboukemmake@gmail.com
6. نورة بن حسن (جامعة باتنة 1) nourabenhacene@yahoo.fr

ثالثاً: من خارج الوطن:

1. بدران بن لحسن (مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية- قطر) bbenlahcene@gmail.com
2. ديارا سيالك (جامعة الفرقان الإسلامية - كوت ديفوار) isaague22@hotmail.com
3. رحاب يوسف (جامعة بني سويف - مصر) dr.rehab.yousef@art.bsou.edu.eg
4. رشيد كهوس (جامعة عبد المالك السعدي - المغرب) rachid1433@yahoo.com
5. زياد الرواشد (جامعة اسطنبول - تركيا) guller_guler@yahoo.com
6. سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر - مصر) samhaa1984@hotmail.com
7. صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية) salahnaamane@gmail.com
8. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر) hamichemail@gmail.com
9. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) adakhn@sharjah.ac.ae
10. عبد القادر بخوش (جامعة قطر - قطر) bekhouche@qu.edu.qa
11. عبد القادر شاشي (جامعة اسطنبول صباح زعيم) drchachi54@gmail.com
12. علي أبو الفتوح حسين العبادي (جامعة النيلين - السودان) aliaboualfateh@gmail.com
13. عماد حمدي إبراهيم (جامعة الوصل- دبي، الإمارات ع م) dremadhamdi2@gmail.com
14. فخري صبري محمد راضي (جامعة الأمة - فلسطين) fakhriradi72@gmail.com
15. قذافي الغناني (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) d.kathafi@hotmail.com
16. محمد أنس سرميني (جامعة 29 مايو اسطنبول- تركيا) anassarmene@gmail.com
17. محمد سماعي (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) dr.semami@yahoo.fr
18. نجيب بن خيرة (جامعة الشارقة - الإمارات ع المتحدة) nadjibhistory@gmail.com
19. هشام يسري محمد العربي (القاهرة- مصر) elkhallal@hotmail.com
20. وليد حسين (جامعة القصيم- السعودية) wamid517@hotmail.com
21. يوسف ناصر (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) youcef.nasser@gmail.com

التدقيق اللغوي

- عبد القادر حوبه (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)، العيد حديق (haddig-laid@univ-eloued.dz)،
ياسين باهى (bahi-yacine@univ-eloued.dz)، جلال سلطاني (soltani-jalal@univ-eloued.dz)
عادل جريبيع (djeribiai-adel@univ-eloued.dz)

المحتويات



مجلة الشهاب . مجلد: 09 . عدد: 03 . جمادى الأولى 1445 هـ / نوفمبر 2023 م



الصفحة	الموضوع
07	• بين يدي العدد. • الانتظار في القرآن الكريم - دراسة موضوعية -
09	• د. يونس كريب (جامعة أدرار- الجزائر) • التوقف عند المفسرين - دراسة استقرائية تحليلية-
23	• د. خليل الزاوي (جامعة الوادي- الجزائر) • أقوال الإمام أبي عمرو بن العلاء في التفسير جمعا ودراسة
41	• أبو بكر الصديق مداح، أ.د. حمزة عواد (جامعة وهران 1- الجزائر) • الوظيفة المعرفية للأنبياء من خلال القرآن الكريم - دراسة نماذج-
57	• د. بلال بوسنة (جامعة الوادي- الجزائر) • دور السياق في تحديد دلالات اللفظ الواحد في القرآن الكريم.
75	• عبد القادر سماويل (جامعة وهران 1- الجزائر) • جدلية الدرس البلاغي والإعجاز القرآني (من خلال جهود العلماء القدامى)
93	• د. محمد القايدي (الجامعة الزيتونية- تونس) • الإعجاز الصرفي في اللفظة القرآنية بين الأفراد والجمع.
119	• ط.د. لخضر عفيف، أ.د. عبد الرحمان معاشي (جامعة باتنة 1- الجزائر) • الاتجاه الاجتماعي في تفسير أبي بكر جابر الجزائري "أيسر التفاسير" من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمع الإسلامي.
139	• ط.د. أمينة بوذيب، أ.د. عبد القادر شكيمة (جامعة الوادي- الجزائر) • معهد سيدي تواتي ببجاية وجهوده في تعليم القرآن الكريم والعلوم الشرعية.
159	• د. بلال أودني (جامعة باتنة 1- الجزائر) • الحديث الحسن عند الإمام الحسين البغوي في كتابه شرح السنة
175	• ط.د. رمضان ديب، أ.د. مصطفى حميداتو (جامعة الوادي- الجزائر) • مختلف الحديث عند أبي العباس القرطبي من خلال كتابه "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم".
207	• ط.د. عبد العزيز رحمان، أ.د. خريف زتون (جامعة الوادي- الجزائر) • القواعد الأصولية التي ليس فيها نصٌّ عن مالك - رحمه الله - من مقدّمة أصول الفقه لابن القصار.
233	• مصطفى هجام، ود. عبد اللطيف بوقنادل (جامعة وهران 1- الجزائر)

	• الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصور وإشكاليات التطبيق.
251	ك.د. حميد عماري (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة)
	• "المعطى الدلالي الاجتماعي" لعرب التنزيل: رؤية تقييمية للمنهج الأصولي في الاستدلال.
277	ك.د. عمر قلالش (جامعة وهران 1 - الجزائر)
	• الاعتبار الفقهي لحالة الاجتماع وحالة الأفراد.
301	ك.د. قويدر العشبي (جامعة وهران 1 - الجزائر)
	• التأصيل الفقهي لانتفاض البيع بالجهالة عند الإباضية.
319	ك.ط.د. عبد الله بن أحمد السليمي (الجامعة العالمية الإسلامية - كوالالمبور - ماليزيا)
	• أثر القواعد الفقهية في تأصيل فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية للفتوى حول نازلة فيروس كورونا.
351	ك.ط.د. سليمان ليازيدي، وأ.د. محمد بن السايح (جامعة الأغواط - الجزائر)
	• أحكام الصيانة الجوهرية والتشغيلية في عقد الإجارة.
377	ك.ط.د. زبيري زبير الياسين، وأ.د. خالد تواتي (جامعة الوادي - الجزائر)
	• مقاصد العقائد مرتبتها وتطبيقاتها.
395	ك.محمد الصالح ضيف (جامعة أدرار - الجزائر)
	• الجانب الإلهي عند سعديا الفيومي من خلال كتابه "الأمانات والاعتقادات" - دراسة وصفية ومقارنة -
413	ك.د. عماره نصيره (جامعة الوادي - الجزائر)
	• اللُّغة العربيّة في العُلوم الطَبّيّة - أضواء على جهود أطباء من الأندلس -
441	ك.د. محمد سيف الإسلام بوفلاحة (جامعة عنابة - الجزائر)
	• منظومة القيم الروحية في المشروع العمراني الخلدوني.
457	ك.د. عماد المرزوق (جامعة زايد - الامارات العربية المتحدة)
	• الطاعون في صدر الإسلام والعهد الأموي.
485	ك.فردوس حناني (جامعة وهران 1 - الجزائر)
499	□ القسم الإنجليزي □





أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

(وفق الترتيب الهجائي)

مجلة الشهاب . مجلد: 09 . عدد: 03 . جمادى الأولى 1445 هـ / نوفمبر 2023 م

- | | |
|--|---|
| ✻ عبد القادر مهاوات (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ عبد الكريم رقيق (جامعة باتنة 1 - الجزائر) | ✻ أحمد علي علي لقم (كلية العلوم الشرعية – سلطنة عمان) |
| ✻ عبيد بوداود (جامعة تيارت - الجزائر) | ✻ إدريس ربيعي (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ فاطمة الزهراء عواطي (جامعة الشارقة – الإمارات ع م) | ✻ الجباري عثمانى (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ لزهو كرشو (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ العيد حذيق (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ محمد الأمين خلادي (جامعة أدرار - الجزائر) | ✻ باحمد رقبس (جامعة غرداية - الجزائر) |
| ✻ محمد العربي بيبوش (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ حكيم بوغازي (جامعة مستغانم - الجزائر) |
| ✻ محمد أنس سرميني (جامعة إسطنبول 29 مايو - تركيا) | ✻ خالد تواتي (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ محمد بلعلبياء (جامعة تلمسان - الجزائر) | ✻ خالد حباسي (جامعة الجلفة) |
| ✻ محمد دباغ (جامعة أدرار - الجزائر) | ✻ رشيد كهوس (جامعة عبد الملك السعدي) |
| ✻ محمد هندو (جامعة الجزائر 1) | ✻ رضوان لخشين (جامعة الأمير بقسنطينة - الجزائر) |
| ✻ مراد ببلعباس (جامعة الجزائر 1) | ✻ زهير باباواسماعيل (جامعة غرداية - الجزائر) |
| ✻ مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1 - الجزائر) | ✻ زهير بن كتفي (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ مصطفى وينتن (جامعة غرداية - الجزائر) | ✻ عبد الحق حميش (جامعة حمد - قطر) |
| ✻ ميلود عمارة (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ عبد الرحمن تركي (جامعة الوادي - الجزائر) |
| ✻ ميلود ليفة (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ عبد الرحيم الإسماعيلي (جامعة القاضي عياض) |
| ✻ نورة بن حسن (جامعة باتنة 1 - الجزائر) | ✻ عبد العزيز ناصري (جامعة أدرار - الجزائر) |
| ✻ هشام شوقي (جامعة الأمير بقسنطينة - الجزائر) | ✻ عبد القادر جعفر (جامعة غرداية - الجزائر) |
| ✻ يوسف عبد اللاوي (جامعة الوادي - الجزائر) | ✻ عبد القادر شكيمة (جامعة الوادي - الجزائر) |





قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، وطلبة الدكتوراه، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج المقال ضمن تخصص المجلة (العلوم الإسلامية والعربية).
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد المقال.
- أن لا يكون المقال منشورا أو مقدّمًا للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون المقال مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في المقالات ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن تتراوح عدد صفحات المقال من (12) إلى (30) صفحة، بعد إدخال المقال في قالب المجلة.
- أن يلتزم المؤلف بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للمقال.
- يرسل المقال حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحمل من أيقونة "تعليمات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- يتم الفحص الأولي للمقالات الواردة من قبل رئيس التحرير؛ حيث ينظر في اندراج المقال ضمن محاور المجلة، وكذا مدى الالتزام بوضع المقال في القالب المخصص وتسجيل جميع البيانات المطلوبة. ويتم رفض المقالات غير المطابقة.
- يقوم رئيس التحرير بتشفيره المقال وإغفال كل ما يشير إلى المؤلف (المؤلفين)، ثم يحوله إلى صيغة (pdf)، ويوجهه بعدها إلى "المحرر المساعد" المتخصص من ضمن محرري المجلة لأجل متابعة عملية التحكيم، أو يوجهه هو مباشرة إلى التحكيم، والذي يتم وجوباً بطريقة سرية من قبل اثنين من المراجعين المتخصصين، ولا يكونان من نفس المؤسسة. فإذا كانت نتيجة التحكيم متوافقة فإنها تعتمد؛ أما في حالة الاختلاف فإنه يلجأ للتحكيم الثالث، وهو المرجح.
- يتابع المؤلف خطوات سير معالجة مقاله من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- يرسل المؤلف (المؤلفون) بعد تلقي الإشعار بقبول المقال تعهداً موقعاً وفق النموذج المتضمن في "دليل للمؤلف" في صفحة المجلة بالبوابة (ASJP)، ويرسل مصورا إلى بريد المجلة: alshehab@univ-eloued.dz
- يقوم المؤلف بعد تلقي الإشعار بقبول المقال بإدراج المراجع التي اعتمدها فيه، وهذا من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَا بَعْدُ:

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُونُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَنَجْوَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نرفق إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية والعربية العدد التسلسلي "30" (المجلد التاسع، العدد الثالث) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ وتفتح آفاقا واسعة للمتخصصين لأجل إثراء جملة من الأفكار المتضمنة، أو مناقشتها والاستدراك عليها، كما توجه بعض المقالات إلى زوايا من النظر والبحث يحسن التنبيه لها، والاشتغال في إطارها.

نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وينفع به، ويبارك الجهود.

أسرة تحرير المجلة



الانتظار في القرآن الكريم - دراسة موضوعية - *Waiting in the Holy Quran - objective study -*

د/ يونس كريب*
جامعة أدرار (الجزائر)
You.korib@univ-adrar.edu.dz

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/10/04

تاريخ الاستلام: 2023/07/04



ملخص: هذا المقال يبحث في أسلوب الانتظار كأسلوب قرآني فعال، يخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور. وقد تناول فيه الباحث تعريف الانتظار والألفاظ المقاربة لها مثل: التريص، والإرصاد وغيرهما، ثم تناول الباحث تأصيل المنهج من خلال القرآن؛ لتظهر مدى عناية القرآن به كمنهج فعال، ثم تناول أغراض الانتظار وثمراته المتحصل عليها.
الكلمات المفتاحية: الانتظار؛ سياقاته؛ أغراضه؛ دلالاته؛ منهجه.

Abstract: This article examines the method of waiting as an effective Qur'anic method, through which God brings people out of darkness into light. In it, the researcher dealt with the definition of waiting and the words close to it, such as waiting, meteorology, and others, then the researcher dealt with the rooting of the method through the Qur'an to show the extent of the Qur'an's care for it as an effective approach, then the researcher dealt with the purposes of waiting and its fruits obtained to produce the research in its following form.

Keywords: wait; its contexts; Its purposes; its implications; its method.

1. مقدمة

الحمد لله أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعالمين
أما بعد:

فهذا القرآن معراج لسؤدد الدنيا وسعادة الآخرة، لا يزال يفيض على المسلمين أنوار الهدايات التي تنير دروبهم أفرادا وجماعات وسط الفياقي القاحلة، فمتى لجأوا إلى القرآن واستمطروا حلوله فيما يعترضهم في معترك الحياة وجدوه عندهم وفيها دائما وأبدا.

والمسلمون في أمس الحاجة لاستنباط هداية القرآن ويقفوا على مناهجه، ومن أعظم المناهج العملية التي أمر بها القرآن وسار عليها الأنبياء والمؤمنون هو أسلوب الانتظار، بل وسار عليه الكافرون لنشدان

* المؤلف المراسل.

الغلبة، ومن هنا يممنا فكرنا وقلمنا صوب القرآن لدراسة موضوع انتظم تحت عنوان: "الانتظار في القرآن - دراسة موضوعية"، وسنحاول الإجابة فيه عن إشكالية مفادها: ما هي الرؤية القرآنية للانتظار كأسلوب لتحقيق سعادة الدنيا والآخرة؟ وما مدى حث القرآن واتباعه كمنهج؟ وما هي الفوائد المرجوة منه؟

هذا وقد نشر مقال في جامعة كربلاء بالعراق بعنوان: الدلالة القرآنية ل(انتظروا ومنتظرون) في ضوء منهج المدونة المغلقة للدكتور حسن عبد الغني الأسدي - مجلة العميد - رمضان 1437م، المجلد الخامس، العدد الثامن عشر، وهي تختلف عن دراستي لاختلاف المنهج، فهو اتبع منهج المدونة (ما هو مدون ومكتوب) دون خلفية مسبقة أو تأثيرات (المغلقة): أي أنه لم يلتفت إلا لما يدل عليه النص المدون أمامه وأغلق كل قنوات الاتصال مع الكتب الأخرى، وعلى هذا فقد صرح¹ مؤلفه في المقدمة أنه لن يستعين بتقسيمات المكي والمدني في استيضاح معاني الانتظار؛ لأنها خارج النص المدون، كما صرح أنه لن يحتاج إلى أسباب النزول أيضا لأنها خارج النص، واستبعد الاستعانة بالتفسير السابقة خشية التأثير عليه في الفهم كما هو واضح في قائمة مصادره، وبالإضافة للاختلاف في منهج البحث فقد اعتنى صاحب المقال بدراسة دلالة اللفظ في أطوار بحثه، دون البحث في الدراسة الموضوعية الشاملة. وعلى هذا فكانت عنايته لفظية مع السياق أما دراستي فموضوعية.

وللإجابة عن السؤال المطروح قسمنا البحث إلى ثلاثة مباحث؛ جعلنا المبحث الأول للتعريف بمفردات البحث، وأما الثاني فجعلناه حول إثبات القرآن أن الانتظار منهج متبع لسعادة الدنيا والآخرة، وجعلنا المطلب الثالث حول غايات الانتظار وفوائده المرجوة.

وقد تبعنا في بحثنا هذا الأسلوب الاستقرائي لحصر مواضع الآيات التي فيها الانتظار، ثم استعنا بالمنهج التحليلي لاستخلاص العبر والدروس منها.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه يسلط الضوء على منهج وأسلوب قائم بذاته يحتاجه الخلق في ظل التحديات القائمة إزاءهم، وكون المسلمين اليوم في غفلة عن هذا الموضوع لا سيما في حالة الضعف التي تكون فيها طبيعة الصراع غير حالة القوة.

2. تعريفات تمهيدية

لا بد قبل الخوض في غمار البحث أن تكون المحطة الأولى منه بيان حدود البحث؛ وذلك بالرجوع إلى قواميس اللغة لمعرفة الانتظار من حيث الاستعمال في اللغة، ثم في الاصطلاح ثم الفرق بينهما.

2-1- تعريف الانتظار في اللغة:

بالنظر إلى المعاجم اللغوية تحت مادة (نظر) وجدنا اختلافا طفيفا في تعريف هذه المادة، فنجد مثلا في "مقاييس اللغة": (النون والظاء والراء أصلٌ صحيحٌ يرجع فروعهُ إلى معنًى واحد وهو تأمُّلُ الشَّيءِ

¹ ينظر: حسن عبد الغني الأسدي، الدلالة القرآنية ل(انتظروا ومنتظرون) في ضوء منهج المدونة المغلقة، مجلة العميد، رمضان 2016م المجلد:5، العدد:18.

ومعاينته، ثم يُستعار ويُتَّسَع فيه. فيقال: نظرت إلى النبيِّ أنظر إليه، إذا عاينته. وحَيُّ جِلَالٌ نَظْرٌ: متجاوزون ينظر بعضهم إلى بعض. ويقولون: نَظَرْتُهُ، أي: انتظرته. وهو ذلك القياس، كأنه ينظر إلى الوقت الذي يأتي فيه).¹

وجاء في "لسان العرب": وَنَظَرُهُ وَانْتَظَرُهُ وَتَنَظَّرُهُ: تَأَنَّى عَلَيْهِ²

وفي "المحيط في اللغة" لابن عباد: وَنَظَرْتُهُ وَانْتَظَرْتُهُ: بِمَعْنَى³

وفي "المعجم الوسيط": (انتظره) ترقبه وتوقعه وتأني عليه⁴

والذي يلاحظ من مجموع ما في هذه المعاجم أن معنى الانتظار دائر حول الترقب والتوقع والتأني.

2-2- تعريف الانتظار اصطلاحاً:

لم أعثر في الكتب التي عُنيت بإبراز المصطلحات تعريفاً للانتظار، فقصدت بعض التفاسير التي عُنيت بشرح الألفاظ والمفردات فكانت كالتالي: قُلِ أَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿٥٨﴾ [الأنعام].

أي: انتظروا أيها الكفار المعاندون ما تتوقعون إتيانه ووقوعه بنا واكتفاء أمر الإسلام به، إِنَّا مُنْتَظِرُونَ وعد ربنا لنا ووعيده لكم.⁵

وتطابق مع "الجلالين" في معنى الانتظار فقال: فَانْتَظِرُوا الْعَذَابَ إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ⁶

وفسر صاحب "أضواء البيان" آية الانتظار بأية التريص فقال: وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ جَاءَ مَعْنَاهُ مُوضِحًا فِي آيَاتٍ أُخَرَ: كَقَوْلِهِ تَعَالَى: أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾ [الطور]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّرَبُّصَ هُوَ الْإِنْتَظَارُ⁷.

فمن خلال بيان بعض المفسرين لمعنى الانتظار وتفسيرهم له نجد أن الانتظار لا يخرج عن معنى التريص والتوقع، وهو بهذا الشكل لا يخرج عن الاستعمال اللغوي لمعنى الانتظار.

3-2- الألفاظ المقاربة:

جاءت بعض الألفاظ القرآنية بمعنى الانتظار، وبعضها بمعنى مقارب لها، وفيما يلي هذه الألفاظ واستعمالات القرآن لها مع الرجوع إلى أقوال المفسرين في إثبات التقارب بينها.

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة (444/5).

² لسان العرب (4467/6).

³ المحيط في اللغة لابن فارس (388/2).

⁴ إبراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار، المعجم الوسيط (932/2).

⁵ رشيد رضا، تفسير المنار (187/8).

⁶ السيوطي، والمحلي، الجلالين (203/1).

⁷ الشنقيطي، أضواء البيان (187/6).

1-3-2 - نظر:

قال تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٣٧﴾ [البقرة]. فينظرون هنا بمعنى: ينتظرون.

2-3-2 - تریص:

إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فترَبَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٥﴾ [المؤمنون]. والترىص: التوقف عن عمل يُراد عمله والترىص فيه انتظاراً لما قد يغني عن العمل أو انتظاراً لفرصة تُمكن من إيقاعه على أتقن كيفية لنجاحه¹

3-3-2 - ارتقب:

وَيَقَوْمٌ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَمِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَذِبٌ وَأَرْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ ﴿٣٣﴾ [هود].

قال الزمخشري: وَأَرْتَقِبُوا : وانتظروا العاقبة وما أقول لكم: إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ ﴿٣٣﴾ أي: منتظر²، فالارتقاب والانتظار بمعنى واحد، غير أن الاشتقاق يظهر لك فرقا لا سيما مع القول بعدم وجود الترادف، (إن الانتظار أوسع من الارتقاب، فكل ترقب هو انتظار وليس كل انتظار ترقباً، الانتظار يحتمل طول المدة قبل حصول المنتظر (بالتفتح)، وليس كذلك الترقب. والترقب حسي وعملي أكثر من الانتظار).³

4-3-2 - صبر:

قال تعالى: وَأَنْطَلِقُ الْأَمَلُ مِنْهُمْ أَنْ أَمْشُوا وَأَصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَكُنْىٌ يَرَادُ ﴿٦﴾ [ص]. اصبروا: وانتظروا، فبين الصبر والانتظار اشتراك، غير أن الصبر يكون فيه نوع مرارة مأخوذة من اشتقاقه، بينما الانتظار يستعمل في انتظار الخير أو انتظار الشر.

5-3-2 - ولا تستعجل:

ولا تستعجل: انتظروا فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَّغٌ فَعَلَّ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ ﴿٣٥﴾ [الأحقاف]. أي: انتظر يومهم الموعود، وهو يوم بدر.⁴

¹ التحرير والتنوير (40/18).

² الكشاف (400/2).

³ https://alfadheelah.blogspot.com/2014/06/blog-post_1309.html

⁴ التحرير والتنوير (166/16).

6-3-1- الإحصاء:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ
وَيَحِلِّفْنَ إِنْ أُرْدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٣٧﴾ [التوبة].

واتخذوه انتظاراً لمن يؤمهم فيه ممن حارب الله ورسوله¹؛ فالمنافقون اتخذوا هذا المسجد انتظاراً لمن يأتي إليهم ممن هو على شاكلتهم، ويدين برديء طريقتهم.

3-تأصيل القرآن الكثرة للانتظار كمنهج فعال

إن الذي يتأمل استعمالات القرآن للانتظار سيجد اعتناؤه بالانتظار كثيراً لتحقيق مصالح الدنيا وسعادة الآخرة، ويتمثل فيما يلي:

3-1- إيراد الآيات:

وسنحاول استقراء الآيات الواردة في الانتظار، مع إيراد كلام المفسرين حول بعض الآيات، و أوردنا جدولاً لمختلف صيغ الانتظار وتصاريفه موزعاً على القرآن المكي والمدني مع إبراز كلام المفسرين مما يتوافق مع موضوع بحثنا:

مكان النزول	اسم السورة	الآيات	ما يتعلق بالسورة الصيغة
مكية	* الأنعام	1- قل انتظروا إنا منتظرون (158) 2- وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ (121) وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (122)	اسم الفاعل
مكية	* هود	3- فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ (30)	
مكية	* السجدة	4- فَاانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ	
مكية	* الأعراف	5- فقل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين	
مكية	* يونس	6- فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَاانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (102)	
مكية	* يونس		
مدنية	-الأحزاب	1- مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا (23) *	الفاعل المضارع
مكية	-يونس	2- فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ	
مكية	السجدة	1- فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ (30)	فعل الأمر
مكية	الأنعام	2- قُلْ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (158)	
مكية	الأعراف	3- فَاانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ	
مكية	يونس	4- فقل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين	
مكية	يونس	5- قُلْ فَاانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (102)	
مكية	هود	6- وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (122)	

¹ ابن عجيبة، البحر المديد (163/3).

2-3- التردد في الصيغ بين الأفعال وأسماء الفاعلين:

من خلال استقراء الآيات القرآنية وجدنا أن الانتظار جاء بصيغة اسم الفاعل ست مرات، خمس مرات منها حول انتظار المؤمنين، ومرة واحدة حول انتظار الكافرين، ثم وجدنا أن الانتظار بصيغة الفعل تكرر في القرآن ثمان مرات، أغلبها بصيغة الأمر ومرتان للمضارع، أما دلالة اسم الفاعل فتدل على أن الانتظار صفة ثابتة للموصوف بها، وهي في المؤمنين أكثر ظهوراً منها عند المشركين.

ودلالة الأفعال على التجدد، فكلما استحدث أمر مهم قام المؤمنون بما يناسبه من الانتظار، فالفعل المضارع ورد في سورة الأحزاب -بعد قيام الدولة الإسلامية- يحكي عن حال بعض المؤمنين الصادقين ممن هم على أهبة الاستعداد لتنفيذ ما يؤمرون به من مسائل الإيمان، فهم ينتظرون كلما عنا لهم أمر جهاد وينتظرون ما يكون مدعاة لرضا ربهم.

ويلاحظ أن الفعل (انتظر) ميزانه الصبر في على صيغة افتعل، ويدل على التكلف والمشقة لمن لم يكن له خلق الانتظار سجية، شأنه شأن كل صفات الكمال التي تكتسب بالتكلف والمران، وهذا يدل على أهميته وجهاد النفس عليه لتصير في مصاف الكمال بخلق الانتظار.

وعلى مختلف الصيغتين بين الفعل واسم الفاعل فإن كليهما حذف مفعوله، حيث إنه فعل متعد له مفعول به، وقد يكون هذا الحذف مراداً به التهويل¹، فهو أبلغ في إحداث الارتباك في أوساط الكافرين.

3-3- الانتظار بين القرآن المكي والمكي:

من الجدول السابق نلاحظ بجلاء أن الانتظار جاء في القرآن المكي أكثر منه في القرآن المدني؛ والسبب فيما يظهر أن حال المؤمنين في مكة أنسب للحال من حيث الضعف وقلة العدد المانع من أخذ الحق بالقوة، على خلاف حال المدينة التي ندر فيها مصطلح الانتظار لانتقالهم من حال الضعف إلى قوة الدولة الإسلامية، وصار ما كان يهدد به المؤمنون أهل الكفر من انتظار الدائرة بالكافرين صار عياناً، كأمثال غزوة بدر الكبرى التي أهلك الله عز وجل فيها المشركين ورأوا فيها طرفاً مما كان يعدهم به النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذا الحكم الذي كان في مكة لم يُنسخ البتة، بل لا يزال أهل الإيمان تدور أحوالهم بين الضعف والقوة، فمتى أمكن لأهل الإيمان استلاب حقوقهم بقوة وإقامة صرح التوحيد في الأرض، وإن غلبهم أهل الباطل في جنب من الأرض فإلى حين قوتهم هم يتأهبون وينتظرون.

4-3- سياقات الانتظار ودلالات الاقتران:

تنوعت سياقات الانتظار في القرآن الكريم، وفيما يلي أبرز ما جاء منه:

¹ التحرير والتنوير (244/12).

أ-التكذيب والكفر:

إن جحود الكافرين وتكذيبهم بعد رؤية دلائل الحق وسطوع أنوار الإيمان لمن أعظم ما يوجب تطلع أهل الإيمان أن يأخذ الجاحدين أخذ عزيز مقتدر؛ فناسب ذلك أن يُذكَرُوا ويؤمروا بالانتظار. قال أبو بكر الجزائري عن قوله تعالى: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ** ﴿١٥٨﴾ : (يأمر الله رسوله أن يقول لأولئك العادلين برهم المصيرين على الشرك والتكذيب: ما دمتم منتظرين انتظروا، إنا منتظرون ساعة هلاككم، فإنها آتية لا محالة)¹، فمن كذب بآيات الله الظاهرة كان حريا أن يوجه له أمر الانتظار تحذيرا.

ب-قصص الأنبياء السالفة:

قص الله تعالى علينا في سورة هود جملة من أحوال الأنبياء السالفة، من أمثال هود وصالح وغيرهما، وكيف فعل الله بأقوامهم حين أثروا الكفر على الإيمان فناسب بعد ذلك أن يوجه لهم نبيهم خطابا تحذيريا لمن كذب به بعد قيام الحجة عليهم، كما قال تعالى على لسان هود عليه السلام: **قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رَجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَدِّلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ** ﴿١١٠﴾ . قال السعدي: **فَانْتَظِرُوا** ما يقع بكم من العقاب، الذي وعدتكم به **إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ** ².

وكذلك نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هدّد قومه بعد سياق قصص الأنبياء بالانتظار، وأنهم ليسوا بآمن من العذاب إذ ساروا على طريقة المكذبين السالفين.

ج-اقتران الانتظار بالإعراض:

في سورة السجدة ذُيِّلَتِ السورة باقتران الانتظار مع الإعراض، فقال جل وعلا: **فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ** وانتظر إنهم منتظرون . (أعرض أيها الرسول عن هؤلاء المشركين، ولا تبال بتكذيبهم، وتابع تبليغ ما أنزل إليك من ربك، وانتظر النصر من الله الذي وعدك به، فإن الله سينجز لك ما وعدك، وسيُنصرك على من خالفك، إنه لا يخلف الميعاد)³. فهو إعراض لما بان استهتارهم وقلة اكتراثهم بالآيات المرئية والمسموعة مقترن بانتظار قارعة تحل بهم.

4- الانتظار عند الكافرين والمؤمنين وأغراضهما فيه

إن اختيار القرآن الكريم للفظ الانتظار كثيرا في مع الكافرين المعرضين دون غيره من الألفاظ كالصبر

¹ أبو بكر الجزائري أيسر التفاسير (55/3).

² عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص.

³ وهبة الزحيلي، التفسير المنير (222/21).

مثلا الذي هو أخص صفات المؤمنين، لا شك أنه يدل على رؤية قرآنية مميزة، وفيما يلي ما يدل على أهمية الانتظار عند المؤمنين والكافرين:

1-4- وضوح منهج الانتظار عند المؤمنين والكافرين:

مما سبق إيراده من الآيات لاحظنا أن الله عز وجل أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالانتظار أمرا جازما وذلك في سورة السجدة، وأخبر جل وعلا أن يصدع به في صفوف الكافرين، معلنا أنه معهم من المنتظرين بصفته الفردية في قوله: **فانتظروا إني معكم من المنتظرين** ، وهو أكثر ما جاء في القرآن، وجاء قليلا بصيغة الجماعة، وهو قوله تعالى: **إنا منتظرون** .

ويقابله أيضا ما يدل على تأكيد هذا المنهج عند الكافرين كما في قوله تعالى: **وانتظر إنهم منتظرون** ، غير أن الانتظار عند المؤمنين أوضح منه عند الكافرين؛ لانتظارهم العاقبة الحميدة من الله تعالى على خلاف الكافرين.

وكل ما جاء من صيغ الانتظار في المقابلة بين انتظار أهل الإيمان وأهل الكفر جاء مقرونا بـ (إن) الدالة على الاهتمام والتأكيد.

وما يميز الانتظار في القرآن أنه تلقين من الله جل وعلا لنبيه أن يصدع به في صفوف الكافرين، ويخاطبهم أنه من المنتظرين، حيث ورد لفظ (قل) في معظم آيات الانتظار، وهذا ما يلمح لأغراض جليلة.

2-4- أغراض الانتظار عند المؤمنين والكافرين:

تباينت أغراض الانتظار بين أهل الإيمان وأهل الكفر، أما أغراض أهل الإيمان فلها أغراض منها:

1-2-4 مميزات الانتظار عند أهل الإيمان:

أ- تهديد الكافرين:

لا شك أن للحق صولة وأثرا في نفوس المبطلين، فكم هم أولئك الأقوام الذين ما إن سمعوا كلام الحق حتى تزلزلت قلوبهم واضطربوا، ومثاله قول موسى عليه السلام للسحرة: **قال لهم موسى ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب** [طه:61]، فزلزلت هذه الكلمة بناء أهل الباطل، وأحدثت تصدعا في نفوسهم، فكان من نتيجةها: **فتنازعوا أمرهم بينهم وأسرروا النجوى** . قال ابن عاشور: وجاء الاستئناف بقوله: **قل انتظروا إنا منتظرون** ، أمراً للرّسول صلى الله عليه وسلم بأن يهدّدهم ويتوعّدهم على الانتظار، إن كان واقعا منهم، أو على التريث والتأخر عن الدخول في الإسلام الذي هو شبيه بالانتظار إن كان الانتظار ادعائياً، بأن يأمرهم بالدوام على حالهم، التي عبّر عنها بالانتظار أمر تهدي¹.

¹ التحرير والتنوير (91/8).

ب- إظهار الاعتقاد واليقين:

من أغراض الصدع بالانتظار عند أهل الإيمان أنهم يظهرون عقيدتهم بجلاء ووضوح، لهذا جاء الأمر به في أكثر من آية بصيغة (قل)، وشأنه في ذلك شأن غيره من الأعمال العامة التي أمر الله تعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن يخاطب بها غيره كمسألة الإيمان، يقول تعالى: **قل آمنوا بالله وما أنزل إلينا... أو مسألة مخاطبة الكافرين بكفرهم وأن عبادة المؤمنين مغايرة لعبادة الكافرين فعلا وصفة: قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون... الآيات.**

ج- الرجاء في الله:

الانتظار لا شك أنه عبادة يثاب عليها المؤمنون ويؤجرون، فقد امتثلوا أمر الله تعالى، وسلموا له فيما أمروا به، وهم في انتظارهم في رجاء في الله تعالى أنه ناصرهم ومنجزهم ما وعدهم من الظهور على غيرهم من الكافرين وإن طال الزمن؛ إذ لا يعين على الانتظار إلا التصديق أنه حق لتظافر الشواهد أن وعد الله حق: **يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور** [فاطر:5].

فالمؤمنون على هذا ينتظرون راجين نصر الله عز وجل: **وعد الله لا يخلف الله وعده** وعلى هذا فرق بين الانتظارين، لأن انتظار النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله تعالى بعد وعده؛ وانتظارهم بتسويل أنفسهم والتعويل على الشيطان، وثانيها: انتظار النصر من الله فإن المشركين ينتظرون النصر من آلهم، وفرق بين الانتظارين، وثالثها: وانتظر عذابهم بنفسك فإنهم ينتظرونه بلفظهم استهزاء، كما قالوا: **فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا** [الأعراف:70] وقالوا: **مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** ﴿٤٨﴾ [النمل:71] إلى غير ذلك.¹

د- التنزيل العملي في الواقع المعاصر عند أهل الإيمان:

لا يزال أهل الإيمان في كل عصر ينتظرون بيقين ثابت لوعده الله تعالى، ونبدأ من وقت النبوة حين انتظر النبي صلى الله عليه وسلم وعد الله الحق، فألح في مناشدة ربه، كما روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: **لما كان يوم بدرٍ نظر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى المشركين وهم ألفٌ وأصحابه ثلاثمائة وتسعة عشر رجلاً؛ فاستقبل رسول الله القبله ثم مد يديه، فجعل يهتف بربه يقول: اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم أت ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض. فما زال يهتف بربه ماداً يديه حتى سقط رداؤه عن منكبيه؛ فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه فألقاه على منكبيه، ثم التزمه من ورائه وقال: يا نبي الله، كذاك مناشدتك ربك، فإنه سينجز لك ما وعدك، فأنزل الله عز وجل.²**

فكان انتظار النبي صلى الله عليه وسلم المبني على اليقين، ثمرا للدعاء الجالب بدوره للنصر.

ولا يزال هذا الانتظار المبني على اليقين موجودا اليوم بيننا، وخير مثال ما نراه من بلاد المسلمين

¹ الرازي مفاتيح الغيب (152/25).

² محمد بن قنبر الحميدي، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، (63/1).

المقدمة التي تنجست بأقدام اليهود، ومع ذلك ترى كثيرا من المسلمين بألسنة صلبة وقلوب متينة يواجهون، وكلهم منتظرون لوعده الله تعالى. وهو مناسب لحالة الضعف والتقسيم التي ابتلي بها المسلمون في الأزمنة المتأخرة، ويقابله في الأزمنة المتقدمة المرحلة المكية، وإلى حين الأخذ بأسباب القوة التي أمر الله بها من قوة العدد والعُدَد فلا ينبغي الشك في نصر الله للمؤمنين الذين هو أكرم عند الله من الكافرين وإن تغلب عليهم العدو زمنا واضطهدوا، فما هو إلا الانتظار وعدم الاستعجال، كما جاء عن خباب بن الأرت قال: شكونا إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو متوسدٌ بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصدده ذلك عن دينه، والله ليرتد الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه؛ لكنكم تستعجلون.¹

2-2-4- مميزات الانتظار عند الكافرين:

أ- الاستهزاء:

من أخص صفات الكافرين التي بكيدون بها الإسلام أنهم يستهزؤون بالدعاة وبشعائر الإسلام، وكتنفيذ عملي لهذا المنهج فإنهم ما فتئوا يستهزؤون بالنبي صلى الله عليه وسلم، فهم قاموا منتظرين تشبها لأنفسهم بمنزلة الواثق الذي ينتظر ما يسره قطعا وهو في ذلك كاذب لا غير، فالباعث على الانتظار عند الكافرين هو الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وسلم وتكذيبه، فإذا ما انتظروا زمنا ما ولم ينزل عذاب يهلكهم كان ذلك حجة لهم على رد دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، فهو انتظار دافعه الكفر وغايته الاستهزاء.

ب- غرض الانتظار تشكيك المؤمنين في الدين:

لا شك أن منهج التشكيك في الدين من سبيل الكافرين حين يحاولون صد المؤمنين عن معتقدتهم ودينهم، ولو استدعى ذلك قتال المؤمنين، قال تعالى: **ولا يزالون يقاتلون حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا** [البقرة:217]، وقال تعالى: **ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء** [النساء:89].

ولا شك أن انتظارهم قد يوهم بعض النفوس المريضة أو يغر بعض أتباعهم من الكافرين أيضا، فيتأخر عن الإسلام فيما لو سولت له نفسه بالإيمان.

ج- طاعة الكافرين للشيطان:

صرح القرآن صدقا أن الشيطان يعد ويُمَيِّي، قال تعالى: **يَعِدُهُمْ وَيُمَيِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا** [النساء:120]، ولا شك أن وعد الشيطان لأتباعه الكافرين من صميم منهجه الذي يحيك به الكافرين، ويصددهم به عن سبيل الإيمان، ومن أجل ذلك حذر القرآن الكريم من اتباع خطوات الشيطان:

¹ البخاري، صحيح البخاري (20/9).

وَلَا يَغْرَبْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴿٣٣﴾ ، وقال تعالى معبرا عن كلام إبليس: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ^١ [إبراهيم:22].

د- التنزيل الواقعي العملي للانتظار عند الكافرين:

مما يميز أعداء الدين اليوم أنهم ما فتئوا ينتظرون الثغرات التي من خلال يلجون أبوابا لبث السموم، ونشر الأحقاد والخبال، وهو إن كان كما ذكرنا مبني على طاعة عمياء للشيطان إلا أنهم يفعلونه في كل حين كمنهج لكسب رهانات العراك ضد المسلمين، ولهذا انتشر دعاة التبشير في كل قرن بالإغراء والمال منتظرين من يذل لهم من المسلمين ويطيعهم، وخير دليل ما حدث في عصر النبوة -ويحدث في زمننا- من طمع ملك غسان في كعب بن مالك لعله يرتد عن دينه، كما قال: فبينما أنا أطوف في الأسواق إذا رجل نصراني قد جاء بطعام له يبيعه يقول: من يدل على كعب بن مالك فطفق الناس يشيرون له إلي، فأتاني وأتى بصحيفة من ملك غسان فإذا فيها: أما بعد فإنه بلغني أن صاحبك قد جفاك وأقصاك، ولست بدار هوان ولا مضیعة؛ فالحق بنا نواسك فقلت: هذا أيضا من البلاء، فسجرت لها التنور فأحرقتها فيه.¹

والذي حدث في الزمن الذي نزل فيه الوحي لا يزال يحدث مثله بكثرة في وقتنا، من انتظار أهل الباطل أي انتكاسة ورجوع للمؤمنين عن إيمانهم بأي ثمن كان، ومن أناس تشتري ذممهم، وهذا لا شك أنه يدفع بأهل الإيمان للحذر من تربص أهل الكفر بهم والتيقظ وأخذ الحيطة.

5.الخاتمة

في نهاية البحث نستعرض أهم ما انتهينا إليه من نتائج كالتالي:

- الانتظار صفة للمؤمنين، وهم أوفر حظا فيها من الكافرين.
- يختلف الباعث على الانتظار بين المؤمنين والكافرين؛ فالانتظار عند المؤمنين أمر الله تعالى به، أما الكافرون فالباعث عليه هو الأنفس والاستهزاء.
- الانتظار في القرآن المكي أغلب ما ورد، أما القرآن المدني فنذر؛ لظهور تأويله من وقوع العذاب بالكافرين كما في غزوة بدر الكبرى وغيرها، فلم يكن جدوى من مخاطبة الكافرين بالانتظار.
- تقاربت عدة مرات ذكر الانتظار بين اسم الفاعل الدال على الثبوت وبين الفعل الدال على التجدد، فظهرت عناية الله تعالى بهذا الخلق المناسب في مخاطبة الكافرين.
- الانتظار جاء مؤكدا عليه بصيغة (إن)، وبصيغة الأفراد، وبصيغة الجمع، وفي معظم الآيات يكون أمرا أمر الله به المؤمنين أن يخاطبوا به الكافرين.

¹ ابن حبان، صحيح ابن حبان (155/8).

6. قائمة المصادر والمراجع

1. المؤلفات:

- ابن حبان، محمد، 1414 هـ - 1993 م، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 2.
 - ابن عاشور، محمد الطاهر، 1997 م، التحرير والتنوير، الطبعة التونسية.
 - ابن عجيبة، أحمد، 2002 م. 1423 هـ، البحر المديد، دار الكتب العلمية. بيروت، ط: 2.
 - ابن فارس، أحمد، 1399 هـ - 1979 م، مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، سوريا، دار الفكر.
 - ابن منظور، محمد بن مكرم، د.ت، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف.
 - البخاري، محمد، 1422 هـ، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط: 1.
 - جابر، أبو بكر الجزائري، 1424 هـ/2003 م، أيسر التفاسير، ط: 5، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.
 - الحميدي، محمد بن فتوح، 1423 هـ - 2002 م، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، بيروت - دار ابن حزم.
 - الرازي، محمد بن عمر، 1420 هـ، مفاتيح الغيب، ط: 3، بيروت دار إحياء التراث العربي
 - رضا، محمد رشيد، سنة: 1990 م، تفسير المنار، المكتبة المصرية.
 - الزحيلي، وهبة، 1418 هـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط: 2.
 - الزمخشري، محمود بن عمر، د.ت، الكشاف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 - السعدي، عبد الرحمن، 1420 هـ - 2000 م. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ط: 1.
 - الشنقيطي، محمد الأمين، 1415 هـ - 1995 م، أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني
 - الطالقان، إسماعيل بن عباد بن العباس، المحيط في اللغة، مكتبة مدرسة الفقاهة.
 - المحلي، جلال الدين، والسيوطي، جلال الدين، 2015 م، تفسير الجلالين، دار الحديث - القاهرة، ط: 1.
 - مصطفى، إبراهيم، د.ت، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، المعجم الوسيط.
- المقالات:
- الأسدي، حسن عبد الغني، رمضان 2016 م الدلالة القرآنية لـ (انتظروا ومنتظرون) في ضوء منهج المدونة المغلقة جامعة كربلاء، مجلة العميد، المجلد: 5، العدد: 18.
- مواقع الانترنت:

- https://alfadheelah.blogspot.com/2014/06/blog-post_1309.html

Bibliography List

1. Books:

- Ahmed bin Faris, published: 1399 AH - 1979 AD. Language Standards, Abdul Salam Muhammad Haroun, Syria, Dar Al-Fikr.
- - Muhammad, bin Makram bin Ali, Lisan Al-Arab, Cairo, Dar Al-Maaref.
- Ismail, Ibn Abbad Ibn Al-Abbas, Abu Al-Qasim Al-Talaqan, Al-Muhit fi Al-Lughah, Jurisprudence School Library.
- Ibrahim Mustafa - Ahmed Al-Zayat - Hamed Abdel Qader - Muhammad Al-Najjar, Al-Mu'jam Al-Waseet, ed.: Publishing House.
- Muhammad, Ibn Hibban, 1414 - 1993, Sahih Ibn Hibban, Al-Resala Foundation - Beirut, second edition.
- Rashid Reda, year: 1990 AD, Tafsir Al-Manar, Egyptian Library
- Al-Mahli, Al-Sabouti, Al-Jalalayn 2015 AD, Tafsir Al-Jalalayn, Dar Al-Hadith - Cairo, First Edition.
- Muhammad Al-Shanqeeti 1415 AH - 1995 AD Adwaa Al-Bayan Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar bin Abdul Qadir Al-Jakni.
- Muhammad Ibn Ashour, 1997, Al-Tahrir wa Al-Tanwir, Tunisian Edition.
- Mahmoud Jar Allah Al-Zamakhshari Al-Kashshaf, Beirut: Dar Ihya Al-Arab Heritage.
- Muhammad bin Futuh Al-Humaidi, 1423 AH - 2002 AD, Combining the Sahihs of Al-Bukhari and Muslim, Lebanon / Beirut - Publishing House. Dar Ibn Hazm .
- Ahmed Ibn Ajiba, 2002 AD - 1423 AH. Al-Bahr Al-Madid, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, second edition.
- Jaber Abu Bakr Al-Jazairi, 1424 AH/2003 AD. Aasr Al-Tafsir, Fifth Edition, Medina Library of Science and Wisdom.
- Al-Bukhari, Sahih Al-Bukhari, Dar Touq Al-Najat, 1st edition, ed. 1422 AH.
- Abdul Rahman Al-Saadi, 1420 AH - 2000 AD. Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan, Al-Risala Foundation, first edition.
- Wahba Al-Zuhayli, 1418 AH, Al-Tafsir Al-Munir fi Al-Aqeedah, Sharia and Methodology, Dar Al-Fikr Al-Muastam - Damascus, second edition.
- Muhammad bin Omar Al-Razi, 1420 AH. Keys to the Unseen, Third Edition - Beirut, Arab Heritage Revival House.

2. Journal article:

- Hassan Abdul-Ghani Al-Asadi, Ramadan 2016 AD, The Qur'anic significance of (wait and wait) in light of the closed blog approach, University of Karbala, Al-Ameed Magazine, Volume: 5, Issue: 18.

4. Internet websites:

- https://alfadheelah.blogspot.com/2014/06/blog-post_1309.html



التوقف عند المفسرين - دراسة استقرائية تحليلية - *Stopping according to interpreters – Analytical inductive study-*

د/خليل الزاوي*

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر).
Zaoui-khalil@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2023/06/26 تاريخ الاستلام: 2023/10/04 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: تهدف هذه الدراسة لإمطاة اللثام عن مبحث من المباحث التفسيرية لم يلقَ العناية اللازمة من الباحثين في حقل الدراسات القرآنية: " التوقف عند المفسرين"; إذ سيتطرق الباحث في دراسته لهذا الموضوع إلى تعريف التوقف وبيان أبرز صيغه وأساليبه عند المفسرين، مع المرور سريعاً على موقف السلف من التوقف في التفسير، إضافةً إلى تعدد الأسباب التي تدفع المفسر للتوقف مع شرح موجز لها يعقبه التمثيل لكل سبب من كتب التفسير؛ وبعد تتبع واستقراء اتضح أن للتوقف عند المفسرين أربعة أسباب: التوقف فيما استأثر الله بعلمه، التوقف عند تعارض الأدلة وعدم توفّر وجهٍ ترجيحيٍّ عند المفسر يرجح به كفة قولٍ على الآخر، التوقف لضعف الأدلة، والتوقف لعدم توفّر أدلة عند المفسر.

الكلمات المفتاحية: التوقف؛ التفسير؛ التعارض؛ الأدلة.

Abstract: This study aims to uncover a branch from interpretive branches who did not receive the necessary attention from researchers in the field of Koranic studies, mainly stopping according to the interpreters. In this study, the researcher will address the definition of stopping and indicate the most prominent formulas and methods according to the interpreters while quickly passing to the predecessors' position concerning stopping in interpretation, as well as the reasons for the interpreter to stop, with a brief explanation followed by representation of each of the interpretation books. After tracking and extrapolation, it became clear that stopping has four reasons: stopping at what only Allah knows, stopping at conflicting evidence and not having a weighting aspect for the interpreter to tip the balance of one saying over the other, stopping because of weak evidence, and stopping because of the lack of evidence for the interpreter.

Keywords: stopping; interpretation; contradiction; evidence.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإنّ علم التفسير من أشرف العلوم؛ لتعلّقه ببيان كلام المولى جلّ ثناؤه، هذا الكتاب الكريم الذي تصدّى لتفسيره علماء المسلمين قديماً وحديثاً، وألّفت في دراسة علومه وسبر أغواره آلاف المصنّفات بين مطبوعٍ ومخطوطٍ ومفقودٍ، ويلاحظ القارئ لهذه التّفاسير أنها تنقسم إلى صنفين باعتبار عرضها وموازنتها بين الأقوال الواردة في تفسير كلام الله؛ الصّنف الأول من التّفاسير لم يتوسّع أصحابها في عرض الأقوال المفسّرة والموازنة فيما بينها، بل غلب على منهجهم الاكتفاء بعرض بعض الأقوال الواردة في المسألة مختصرة دون تعقيب أو ترجيحٍ لبعضها على الآخر، أمّا الصّنف الثاني من المفسّرين فقد غلب على منهجهم التوسّع في هذا الباب؛ فعرضوا الأقوال منسوبة إلى أصحابها وأدلة كلّ قولٍ ثمّ وزنوا بين هذه الأقوال وبيّنوا صحيحها من سقيمها وراجحها من مرجوحها، كما أنّهم يتوقّفون في مسائل معدودة لأسبابٍ مختلفةٍ أفصحوا عن بعضها ويتّضح بعضها الآخر بالتّبع والاستقراء، وسيتركز بحثي على دراسة مصنّفات القسم الثاني في موضوع مهمّ لم يلقَ عناية الباحثين: وهو موضوع " التوقّف عند المفسّرين".

وانطلاقاً ممّا سبق جاءت هذه الدّراسة لتجيب عن إشكاليّ رئيسٍ نصّه: ما مفهوم التوقّف؟ وما هي أسبابه عند المفسّرين؟

أهداف البحث: تكمن أهداف البحث في هذا الموضوع فيما يلي:

- إثراء حقل الدّراسات القرآنية بدراسة مواضيعٍ مهمّةٍ لم تلقَ عناية الباحثين.
- استخراج قواعد أساسية اتّبعها المفسّرون في بيان معاني كلام الله جلّ ثناؤه.
- ضبط مفهوم التوقّف في معناه اللغوي والاصطلاحي والتطرّق لذكر أقسامه عند المفسّرين.
- بيان موقف السلف من الوقف وعرض أمثلة عن توقّفهم في التفسير.
- معرفة الأسباب التي تجعل المفسّر يختار التوقّف في مسألة من المسائل التفسيرية.

الدّراسات السّابقة: رغم أن " التوقّف " له تطبيقاته في كتب التفسير إلا أنّي لم أجد - في حدود اطلاعي - أي دراسة تطرقت لموضوع " التوقّف عند المفسّرين".

منهج البحث: اعتمدت في دراسة هذا الموضوع على منهجين رئيسيين:

- المنهج الاستقرائي: اتّبعته هذا المنهج في استقراء كتب التفسير للوقوف على مواضع التوقّف.
- المنهج التحليلي: يتّضح هذا المنهج جلياً في دراسة المواضيع محلّ الدّراسة ومعرفة الأسباب التي تجعل المفسّر يختار التوقّف في مسألة من المسائل القرآنية.

خطة البحث: من أجل الإجابة عن الإشكالية المُبرزة سابقاً قسّمتُ هذا البحث إلى مقدّمة وستّة مطالب وخاتمة؛ هذا إجمالاً وتفصيلاً ما يلي:

أما المقدمة فقد مهّدت فيها للموضوع مُبَيَّنًا الإشكالية التي تهدف هذه الدراسة للإجابة عنها، إضافة إلى ذكر أهداف البحث في هذا الموضوع والمنهج المتبع في دراسته.

تطرقتُ في المطلب الأول إلى مفهوم التوقّف وأقسامه، وبيّنتُ في المطلب الثاني موقف السلف من التوقّف مع عرض أمثلةٍ عن ذلك، أما المطالب المتبقية فعرضت فيها أسباب التوقّف عند المفسرين؛ إذ خصّصت المطلب الثالث للتوقّف فيما استأثر الله بعلمه، والمطلب الرابع للتوقّف لتعارض الأدلة، أما توقّفهم لضعف الأدلة فدرسته في المطلب الخامس، وخصّصت المطلب الأخير للحديث عن توقّف المفسرين لعدم توقّر أدلة.

وأخيرا ختمتُ هذه الدراسة بخاتمةٍ أدرجتُ فيها أبرز النتائج وأهمّ التوصيات.

2. مفهوم التوقّف وأقسامه

سأتطرق في هذا المطلب إلى بيان مفهوم التوقّف لغة واصطلاحاً إضافة إلى تحديد أقسامه عند المفسرين.

1.2. مفهوم التوقّف

1.1.2. التوقّف لغة:

من التعريفات اللغوية التي وقفتُ عليها وتعرّضت لبيان المعنى اللغوي للتوقّف أذكر:

قال الجوهري: "واستَوْقَفْتُهُ، أي سألته الوُقُوفَ. والتوقف في الشيء، كالتلوم فيه"¹.

وجاء في "لسان العرب" في بيان المعنى اللغوي للكلمة: "التَّوَقَّفُ فِي الشَّيْءِ: كالتلوم فيه"²، وجاء في موضع آخر: "... وَمِنْهُ التَّوَقَّفُ فِي الأَمْرِ وَهُوَ الوُقُوفُ عِنْدَهُ مِنْ غَيْرِ مُجَاوِزَةٍ لَهُ"³.

وجاء في القاموس المحيط: "والتَّوَقَّفُ فِي الشَّيْءِ: كالتلوم، وعليه: التَّنَبُّتُ"⁴.

ويلاحظُ في هذه التعاريف اللغوية أنها اتفقت على أنّ معنى التوقّف: التَّنَبُّتُ والتلوم، أما التَّنَبُّتُ فمعناه واضح، فما هو التلوم؟ جاء في معاجم اللغة أنّ التلوم بمعنى التمكث والانتظار⁵، ومنه فالتوقّف في معناه اللغوي هو: التَّنَبُّتُ والانتظار.

2.1.2. التوقّف اصطلاحاً:

أما في معناه الاصطلاحي فمن التعاريف التي وقفتُ عليها أنّ "الْوَقْفُ التَّوَقُّفُ عَن تَرْجِيحِ أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ

¹ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص1440.

² ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص360.

³ المصدر نفسه، ج12، ص497.

⁴ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص861.

⁵ ينظر: الجوهري، الصحاح، ج5، ص2034، وأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مجمل اللغة، ص799، وابن منظور، لسان العرب، ج12، ص557.

أو الأقوال لتعارض الأدلة¹، ويمكن تقسيم هذا التعريف إلى قسمين: تعريف للتوقف، وبيان لأسبابه، والقسم الثاني من التعريف غير مكتمل لاقتصار صاحبه على سبب واحد من أسباب التوقف وهو تعارض الأدلة، والقارئ لكتب التفسير يلحظ أن تعارض الأدلة سبب من أسباب التوقف لكن لا يمكن حصره فيه، وما دام هذا البحث مختصاً بدراسة موضوع التوقف عند المفسرين فالصواب أن يقال: التوقف هو أن لا يرجح المفسر قولاً على الآخر عند الاختلاف، أو أن يتوقف المفسر ابتداءً عن التفسير في مسألة ما سواء وردت فيها أقوالٌ مفسرة أم لم ترد، ومن أسباب التوقف عند المفسرين: التوقف فيما استأثر الله بعلمه، التوقف لتعارض الأدلة وعدم وجود قرينة مرجحة لكفة قولٍ على آخر، التوقف لضعف الأدلة، والتوقف لعدم توفر أدلة عند المفسر.

2.2. أقسام التوقف:

من خلال استقراء بعض كتب التفسير يلاحظ أن التوقف عند المفسرين ينقسم إلى قسمين: الأول: "توقف صريح"، والآخر: "غير صريح"، وسأتعرض في هذا الفرع إلى تعريف مختصر بكل قسم مع التمثيل له من كتب التفسير مع مراعاة الاختصار؛ لأن الهدف من إدراج هذا الفرع بيان الأقسام مع التمثيل لها وليس التوسع في ذكر الأقوال والأدلة، كما أن هذه الأساليب ستصادفنا في الجانب التطبيقي لهذا البحث، وبالتحديد في التمثيل لأسباب التوقف من كتب التفسير.

1.2.2. توقف صريح:

هو أن يصرح المفسر بتوقفه في المسألة، وهذا التصريح بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين:

أولاً: أن يصرح بلفظ التوقف أو الوقف، وسأكتفي بذكر مثالٍ عن كل صيغة:

أ - بعد أن أورد الطبري بعض الأقوال في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾ [النور: 61]، عقب عليها بقوله: "ولا خبر بشيء من ذلك يقطع العذر، ولا دلالة في ظاهر التنزيل على حقيقة شيء منه، والصواب التسليم لما دلّ عليه ظاهر التنزيل، والتوقف فيما لم يكن على صحته دليل"².

ب - في تحديد شخصية فتى موسى في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ [الكهف: 60] قال ابن العربي: "ظاهر القرآن يقتضي أنه عبد. وفي الحديث أنه كان يوشع بن نون. وفي التفسير أنه ابن أخته. وهذا كله ما لا يُقطع به، فالوقف فيه أسلم"³.

ثانياً: أن يوظف المفسر عبارة يفهم منها توقفه في تلك المسألة، ومن أشهر العبارات الدالة على التوقف قول المفسر بعد عرض الأقوال المختلفة في المسألة: "والله أعلم بذلك" أو "والله أعلم به" أو "

¹ زكريا الأنصاري السنيكي، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص 75.

² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 19، ص 224.

³ أبو بكر بن العربي المعافري، أحكام القرآن، ج 3، ص 239.

والله أعلم بالصواب" وغيرها من العبارات التي يُفهم منها أنّ المفسّر توقّف في تلك المسألة، ومن الأمثلة على هذا القسم أذكر:

أ- في تحديد سبب تفقّد سيدنا سليمان للهدد قال الطبري بعد أن أورد بعض الأقوال في المسألة: "والله أعلم بأيّ ذلك كان إذ لم يأتنا بأيّ ذلك كان تنزيل، ولا خبر عن رسول الله ﷺ صحيح"¹، فكما هو ملاحظ فالطبري لم يصرّح بلفظ التوقف لكن العبارة المشار إليها يُفهم منها توقّفه في هذه المسألة.

ب- في تفسيره لمعنى الروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبا: 38] أورد الطبري بعض الأقوال في المسألة ثمّ عقّب عليها بقوله: "والروح خلق من خلقه، وجائز أن يكون بعض هذه الأشياء التي ذكرت، والله أعلم أيّ ذلك هو، ولا خبر بشيء من ذلك أنه المعنيّ به دون غيره يجب التسليم له، ولا حجة تدلّ عليه، وغير ضائر الجهل به"²، والطبري في هذه المسألة أوكل العلم بالروح لخالقها جلّ ثناؤه واللفظ الذي استعمله: "والله أعلم أيّ ذلك هو" يُفهم منه توقّفه في هذه المسألة.

2.2.2. توقّف غير صريح

التوقّف غير الصريح هو أن يعرض المفسّر الأقوال في تلك المسألة دون أن يرجّح أحدها على الآخر مع أنّ الغالب على منهج ذلك المفسّر ترجيحه بين الأقوال المختلف في تفسيرها، ومن أبرز المفسّرين الذين اتّبعتوا هذا المنهج في تفاسيرهم ابن جرير الطبري في تفسيره "جامع البيان"، وكما هو معروف للباحثين في حقل الدّراسات القرآنية أنّ تفسير "جامع البيان" يزخر بالترجيحات؛ إذ يعرض صاحبه الأقوال الواردة في المسألة منسوبة إلى أصحابها، ثمّ يعقّب عليها بذكر ترجيحه في المسألة، لكن في بعض المسائل يكتفي الطبري بعرض الأقوال دون أن يعقّب عليها، أو يعقّب دون اختيارٍ صريحٍ لأحدها كما سيأتي بيانه في المثال الثاني، كما أنّه لا يصرّح بتوقّفه في المسألة، ويُفهم من هذا توقّفه فيها، وهو ما فهمه ابن كثير وصرّح به في الكثير من المواضع في تفسيره - سنأتي على ذكر بعضها-، حيث يعقّب بعد أن يعرض الاختلاف في المسألة: "وتوقّف ابن جرير"، وعند الرجوع إلى "جامع البيان" نجد أنّ صاحبه اكتفى بسرد الأقوال في تلك المسألة دون أن يعقّب عليها كما هو الغالب على منهجه، أو عقّب عليها دون أن يدلّ تعقيبها على ترجيحٍ لأحدها على الآخر مع عدم إمكانية الجمع بينها؛ لأنّه من المعلوم أنّه لا يُصار إلى الترجيح حال إمكانية الجمع، ومن الأمثلة على هذا الأسلوب أذكر:

أ- اختلف أهل التأويل في "ذو الكفل" بين قائل بنبوته وقائل بعدمها وأنّه كان من الصّالحين، ويلاحظ أن الطبري³ أورد بعض الآثار في هذه المسألة دون أن يرجّح أصحابها، وهو ما يفهم منه توقّفه في هذه المسألة، وقد صرّح ابن كثير بذلك في سياق عرضه لهذه المسألة فقال: "وأما ذو الكفل، فالظاهر من السياق أنّه ما قرن مع الأنبياء إلا وهو نبي. وقال آخرون: إنّما كان رجلاً صالحاً، وكان ملكاً عادلاً، وحكما

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج3، ص238.

² المصدر نفسه، ج24، ص177.

³ ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 18، ص 507-511.

مقسطاً، وتوقف ابن جرير في ذلك، فالله أعلم¹.

ب- في تحديد المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المسلمات: 01] أورد الطبري ثلاثة أقوال في بيان المسألة؛ الأول: المرسلات هي الرياح، والثاني: الملائكة، والثالث: الرسل، ثم عقب على هذه الأقوال بقوله: "والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله تعالى ذكره أقسم بالمرسلات عرفاً، وقد ترسل عُرْفًا الملائكة، وترسل كذلك الرياح، ولا دلالة تدلّ على أن المعنى بذلك أحد الجزئين دون الآخر، وقد عمّ جلّ ثناؤه بإقسامه بكل ما كانت صفته ما وصف، فكلّ من كان صفته كذلك، فداخل في قسمه ذلك ملكاً أو ريحاً أو رسولاً من بني آدم مرسلًا"².

وفهم ابن كثير من صنيع الطبري في هذه المسألة أنه توقف فيها، ونصّ كلامه: "وتوقف ابن جرير في والمرسلات عرفاً هل هي الملائكة إذا أرسلت بالعرف أو كعرف الفرس يتبع بعضهم بعضاً، أو هي الرياح إذا هبت شيئاً فشيئاً؟"³، وتوقف الطبري في هذه المسألة جلياً؛ لأنّ هذه الأقوال متعارضة ولا يمكن الجمع بينها، وقد صرح الطبري أنه لا دلالة على أن المراد إحداها، وسبب تنبيهي على هذا أنه قد يعرض المفسر الأقوال ثمّ يعقب عليها محاولاً الجمع بينها فهذا لا يعدّ توقّفاً؛ لأنّ الجمع مُقَدَّمٌ على التّرجيح، ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في تفسير الطبري لقوله تعالى: ﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ [التكوير: 16] إذ نقل العديد من الأقوال في المسألة؛ من بينها أنّ المراد بها النجوم، وقال البعض هي بقر الوحش، وقال غيرهم هي الطّباء، ثمّ عقب الطبري على هذه الأقوال مرجحاً: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: إن الله تعالى ذكره أقسم بأشياء تخنس أحياناً: أي تغيب، وتجري أحياناً وتكنس أخرى، وكنوسها: أن تأوي في مكانسها، والمكانس عند العرب: هي المواضع التي تأوي إليها بقر الوحش والطّباء، واحدها: مكنس وكناس ... فالكناس في كلام العرب ما وصفت، وغير مُنكر أن يستعار ذلك في المواضع التي تكون بها النجوم من السماء، فإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن في الآية دلالة على أن المراد بذلك النجوم دون البقر، ولا البقر دون الطّباء، فالصواب أن يُعمّ بذلك كلّ ما كانت صفته الخنوس أحياناً والجري أخرى، والخنوس بآنات على ما وصف جلّ ثناؤه من صفتها"⁴، وكما هو ملاحظ في هذه المسألة أن الطبري اختار الجمع بين هذه الأقوال، والتّرجيح يمتنع حال إمكانية الجمع بين الأقوال المختلفة، وهذا خلاف ما فهمه ابن كثير في هذه المسألة؛ إذ نقل في تفسيره أن الطّبري توقّف فيها، قال مصرحاً برأيه في كلام الطبري: "وتوقف ابن جرير في المراد بقوله: بالخنس الجوار الكنس هل هو النجوم أو الطّباء وبقر الوحش قال ويحتمل أن يكون الجميع مراداً"⁵، والمتمعن في كلام الطبري في هذه المسألة يتضح له جلياً أنّ الطبري جمع بين الأقوال ولم يتوقف، دليل ذلك قوله: " ... فالصواب أن يُعمّ بذلك كلّ ما كانت صفته الخنوس أحياناً والجري أخرى"⁶، وإلى هذا أشار محمد

¹ إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 5، ص 319.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 24، ص 125.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 302.

⁴ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 24، ص 255.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 336.

⁶ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 24، ص 255.

الأمين الشنقيطي في قوله: "وقال [يقصد ابن كثير]: توقّف ابن جرير، والواقع أن كلام ابن جرير يفيد أنه لا مانع عنده من إرادة الجميع؛ لأنّ المعنى محتمل ولا مانع عنده"¹.

ج- في تفسيره لمعنى الروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبا: 38] ساق الطبري العديد من الأقوال في بيان المراد بالروح في هذه الآية² دون أن يعقب عليها، وصنّعه هذا يدلّ على توقّفه في المسألة رغم أنّه لم يصحّ بذلك، قال محمد الأمين الشنقيطي - بعد أن نقل عن المفسّرين ثمانية أقوال في تحديد معنى الروح في هذه المسألة: "وتوقّف ابن جرير في ترجيح واحدٍ منها"³.

وتعمّدت أن أختار المسائل التي توقّف فيها ابن جرير ولم يصحّ بتوقّفه فيها ونقل عنه التوقّف غيره من المفسّرين؛ لأنّ الاستدلال بكلام الأقران - غالباً - يمنع أيّ تأويلٍ أو فهمٍ غير دقيقٍ من الباحث.

3. التوقّف عند السلف.

من المعلوم أنّ تفسير السلف من أصحّ طرق التفسير بعد تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة؛ لأنّهم رضوان الله عليهم أعلم الناس بكلام الله بعد النبي ﷺ؛ كيف لا والقرآن تنزل ورسول الله ﷺ بين ظهرائهم، وقد أمر عليه الصلّاة والسلام بتبيين ما استشكل عليهم فهمه ولم يتّضح لهم مقصوده، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، وهناك تباين بين السلف في تفسير كلام الله بين مفسّر له ومتوقّف عن تفسيره، قال ابن عطية في لمحة مختصرة وجيزة عن أشهر مفسّري السلف وتعاملهم مع تفسير كلام الله: "وكان جلة من السلف كسعيد بن المسيب، وعامر الشعبي، وغيرهما، يعظّمون تفسير القرآن، ويتوقّفون عنه تورّعاً واحتياطاً لأنفسهم، مع إدراكهم، وتقدّمهم، وكان جلة من السلف كثير عددهم يفسرونه وهم أبقوا على المسلمين في ذلك ﷺ"⁴، وذكر منهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ أجمعين، وقال ابن جزّي: "فمنهم من فسر القرآن وتكلم في معانيه. وهم الأكثرون. ومنهم من توقّف عن الكلام فيه احتياطاً لما ورد من التشديد في ذلك"⁵، وفي الحقيقة الكلام يطول في الحديث عن مفسّري السلف والآثار الواردة عن تورّع بعضهم عن تفسير كلام الله ومن يؤخذ بقوله حال اختلافهم وحجّية تفسيرهم حال اتّفاقهم وغيرها من المسائل المتعلقة بتفسير السلف التي تعرّضت لدراستها العديد من البحوث العلمية وليس هذا مجال التوسع في هذا الموضوع وبسط الكلام فيه، وسأكتفي في هذا المطلب بعرض بعض الأمثلة الواردة في كتب التفسير توضّح توقّف السلف في العديد من المسائل التفسيرية، والهدف من إدراج هذه المسألة في هذا البحث هو للدلالة على أن التوقّف له تطبيقاته عند الأولين، ومن الأمثلة على ذلك أذكر:

¹ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج 8، ص 400.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 24، ص 175-177.

³ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج 8، ص 413.

⁴ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 41.

⁵ ابن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج 1، ص 20.

1- في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 24] أورد مكي بعض الأقوال في تفسير الآية ثم عقب عليها بقوله: "وروي أن ابن عباس كان يتوقف في تفسير هذه الآية، قال ابن جبير: كان ابن عباس لا يعلمها. وروي عن مجاهد أنه قال: لو أعلم من يفسر لي هذه الآية لضربت إليه أكباد الإبل يعني: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾"¹.

2- في تفسيره لمعنى "الأب" في قوله تعالى: ﴿وَفَلَكُم مَّا فِيهَا﴾ [عبس: 31] نقل ابن عطية بعض الآثار عن السلف ثم عقب عليها بقوله: "وفي اللفظة غرابة وقد توقف في تفسيرها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما"².

3- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾ [القم: 32] نقل ابن عادل الحنبلي عن الحسن رضي الله عنه قوله: "قول أهل الجنة: ﴿إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾ لا أدري إيماناً كان ذلك منهم، أو على حد ما يكون من المشركين إذا أصابهم الشدة"³، ثم عقب على كلام الحسن بقوله: "فتوقف في كونهم مؤمنين"⁴.

ومن هذه الأمثلة وغيرها المنثورة في كتب التفسير يتضح أن السلف رضوان الله عليهم رغم معاصرتهم لزمن التنزيل وقربهم من النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يتوزعون عن القول في كلام الله إلا بالحجة القاطعة والبرهان الساطع، ويتوقفون حال الشك وعدم العلم بالدليل.

4. التوقف فيما استأثر الله بعلمه.

ذكر الطبري في تفسيره أن وجوه تأويل القرآن ثلاثة، وأول هذه الوجوه ما استأثر الله بعلمه⁵، أي: لا أحد يعلم تفسيره غير قائله جل ثناؤه، وهو أحد التفسيرات للمتشابه الوارد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]، حيث اختلف المفسرون في تأويلهم للمتشابه الوارد في الآية إلى عدة أقوال؛ منها أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، من ذلك ما ذكره الماوردي في سياق عرضه لأقوال العلماء في بيان معنى المتشابه: "المتشابه ما لم يكن إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه، وهذا قول جابر بن عبد الله"⁶، قال الطبري معزفاً هذا الوجه في سياق عرضه لوجوه تأويل القرآن: "أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه، وحجب علمه عن جميع خلقه، وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة، التي أخبر الله في كتابه أنها كائنة، مثل: وقت قيام الساعة، ووقت

¹ مجموعة رسائل جماعية تحت إشراف: الشاهد البوشيخي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، ج2، ص1280.

² ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص439.

³ ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج19، ص293.

⁴ المصدر نفسه، ج19، ص293.

⁵ ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج1، ص92.

⁶ علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون، ج1، ص369.

نزول عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، والنفخ في الصور، وما أشبه ذلك¹، وسأعرض في هذا المطلب بعض الأمثلة التي تثبت توقّف المفسّرين في الآي التي تدرج ضمن هذا الوجه، واخترت من مسائل هذا الباب مسألتي: الرّوح، والسّاعة، وهذه بعض الأمثلة على توقّف المفسّرين فيهما:

1- الروح: في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَاكَ مِنَ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] توقّف بعض المفسّرين عن بيان ماهية الرّوح في الآية؛ من أقوالهم أذكر:

- قال الزجاج: " سألت اليهود النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الروح وهم مقدرّون أن يجيبهم بغير ما علّم من تفسيرها، فأعلمهم أن الروح من أمر الله²."

- وقال ابن جزى: "﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي﴾ أي من الأمور التي استأثر الله بها ولم يطلع عليها خلقه"³، وقال في موضع آخر: "ولقد كثّر اختلاف الناس في النفس والروح، وليس في أقوالهم في ذلك ما يعول عليه"⁴.

- وجاء في تفسير الجلالين: "فهي صريحة أو كالصريحة في أنّ الروح من علم الله تعالى لا نعلمه فالإمساك عن تعريفها أولى"⁵.

- وقال الإيجي مفسراً معنى الروح في الآية: "مما استأثر بعلمه"⁶.

- وقال البغوي: " وأولى الأقاويل أن يوكل علمه إلى الله عز وجل، وهو قول أهل السنة"⁷.

وسبب توقّف المفسّرين في هذه المسألة هو أنّ ظاهر الآية مفيدٌ بأنّ الرّوح من أمر الله لا يعلمها إلا هو، ورغم ذلك لا يمكن الإنكار أن هناك من خاض فيها، وقد تعرّض الرازي لهذه المسألة في تفسيره ونقل أدلّة الخائضين في بيان ماهية الرّوح، ومما نقله عنهم قولهم: "الروح ليس أعظم شأنًا ولا أعلى مكاناً من الله تعالى فإذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة لأي مانع يمنع من معرفة الرّوح"⁸، وفي هذا دلالة على أنّ المفسّرين يختلفون في تفسير المسائل المندرجة تحت هذا الباب بين متورّع متوقّف في تفسيرها ومفسّر لها بأدلة نقلية وعقلية يراها معتبرة ويصحّ الاستدلال بها لتأكيد صحّة موقفه في التّعريض لتفسير مثل هذه المسائل.

2- السّاعة: في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِيبُهَا لَوْفَهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: 187] توقّف جمهور المفسّرين عن الخوض في هذا الباب؛ لأنّ العلم بموعد السّاعة ممّا استأثر الله

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج1، ص92.

² الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص257.

³ ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص435.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص453.

⁵ جلال الدين المحلي وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، ص380.

⁶ محمد بن عبد الرحمان الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، ج2، ص413.

⁷ البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص160.

⁸ الرازي، مفاتيح الغيب، ج21، ص382.

بعلمه، ومن أقوالهم في هذه المسألة أذكر:

قال الطبري: " فإن معناه: قل، يا محمد، لسائلك عن وقت الساعة وحين مجيئها: لا علم لي بذلك، ولا علم به إلا عند الله الذي يعلم غيب السماوات والأرض".¹

قال النسفي: " أي علم وقت إرسائها عنده قد استأثر به لم يخبر به أحداً من ملك مقرب ولا نبي مرسل ليكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية كما أخفى الأجل الخاص وهو وقت الموت لذلك".²
وقال الخازن: " لا يعلم الوقت الذي تقوم فيه إلا الله استأثر الله بعلمها فلم يطلع عليه أحد".³

وقال الماتريدي: " أجمع من آمن بالله تعالى، وصدق رسله - عليهم السلام - من أهل السماء وأهل الأرض أن ليس عندهم علم بوقت الساعة؛ فإن ذلك خفي عليهم لا يعلمونه، وأن علم ذلك عند الله تعالى، وهو ما قال - عزَّ وجلَّ -: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا... الآية ﴾؛ غير الباطنية والروافض؛ فإن علم ذلك عندهم على مذهبهم وفي زعمهم: أما الروافض: فإنهم يعدون الأئمة ويقولون: إن الساعة على إمام كذا، وفي زمان كذا. وأما الباطنية يقولون: إن اسم الساعة والقيامة ونحو ذلك إنما هو اسم قائم الزمان وإنه فلان، فعلى قولهم يظهر وقت قيامها، فهو خلاف ما ذكر في الكتاب، وما أجمع عليه أهل السماء والأرض، والله أعلم".⁴

وقال صديق خان: " قد استأثر به لا يعلمها غيره ولا يهتدي إليها سواه ليكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية".⁵

إذن فهذه الأمثلة وغيرها تظهر أنّ المفسّرين - غالباً - يتوقّفون عن تأويل ما استأثر الله بعلمه، وليس من أهداف هذا البحث تحرير الخلاف في هذه المسائل، إنّما المراد الدلالة على أنّ من الأسباب التي تدفع المفسّر إلى التوقّف هو تيقنه أنّ المسألة المراد تفسيرها وبيانها هي ممّا استأثر الله بعلمه، والأسلم والأحوط عندهم هو التوقّف في مثل هذه المسائل، وتوقّفهم هذا يسدّ الباب أمام التأويلات المنحرفة لكتاب الله والقول فيه دون علم؛ ومن القواعد المعتمدة التي يمكن التّرجيح بها في هذا الباب ما قرّره ابن جزّي في سياق عرضه لوجوه التّرجيح عند المفسّرين: " أن يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسّرين: فإنّ كثرة القائلين بالقول يقتضي ترجيحه".⁶

5. التوقّف لتعارض الأدلة.

عندما اطّلت على تعلّل المفسّرين بتعارض الأدلة عند توقّفهم في بعض المسائل المختلف في تفسيرها

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج13، ص301.

² النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج1، ص622.

³ الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج2، ص278.

⁴ الماتريدي، تفسير الماتريدي، ج9، ص93.

⁵ محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج5، ص92.

⁶ ابن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص19.

ظهر لي في الوهلة الأولى أنّ هناك تناقضٌ في كلامهم؛ فمن جهة المفسّر يرجّح في مسائل أدلّتها متعارضة، كما أنّ من شروط التّرجيح أنّه لا يُصار إليه إلا عند التّعارض وامتناع الجمع، ومن جهة أخرى يتوقّف المفسّر في مسائل أخرى معلّلاً سبب توقّفه بتعارض الأدلة، فكيف يستقيم هذا؟! والجواب عن هذا بعد استقرارٍ وتحليلٍ لمنهج المفسّرين في هذا الباب أنّ تعارض الأدلة عندهم يخضع للتفصيل؛ فإن تعارضت الأدلة وتبيّن للمفسّر وجهٌ ترجيحيٌّ يرجّح كفة دليلٍ على آخر فبه يرجّح، أمّا إن وُجد هذا التّعارض ولم يقف المفسّر على وجهٍ مرجّحٍ اختار التوقّف؛ فالتوقّف عندهم أسلم من الترجيح دون مرجّح، وهذا ما سيأتي تفصيله وبيانه في بعض المسائل التي سأوردها في هذا المطلب؛ من ذلك أذكر:

1- من المسائل التي اشتهر فيها الاختلاف بين المفسّرين الحروف المقطّعة في أوائل السّور، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1] قال أبو حيان في تفسيره لمعنى الحرف "ق" في مطلع هذه السورة: "وق حرف هجاء، وقد اختلف المفسرون في مدلوله على أحد عشر قولاً متعارضة، لا دليل على صحة شيء منها، فاطّرحت نقلها في كتابي هذا"¹، والمطلّع على كلام المفسّرين في هذه المسألة يقف على عدّة أدلة نقلية وعقلية ساقها المفسّرون في تفسيرهم للحرف المقطّع في مطلع هذه السورة، ومن المؤكّد أنّ أبا حيان اطّلع على هذه الأدلة لكن لم يثبت عنده دليلٌ على صحّتها كما صرّح به في ما نقلته عنه.

2- أيضاً من المسائل التي اختلف فيها أهل العلم ويمكن الاستدلال بها في هذا الباب مسألة تحديد الصلّة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَلْبَيْنِ﴾ [البقرة: 238]، وقد أورد ابن كثير العديد من الأقوال في هذه المسألة؛ من بينها: الصلّة الوسطى هي صلاة العصر، وقيل هي صلاة المغرب، وقال بعضهم هي مجموع الصوات الخمس، وقال آخرون هي صلاة الجمعة، ثم عقّب ابن كثير على هذه الأقوال بقوله: "وتوقف فيها آخرون لما تعارضت عندهم الأدلة، ولم يظهر لهم وجه الترجيح، ولم يقع الإجماع على قول واحد، بل لم يزل النزاع فيها موجوداً من زمان الصحابة وإلى الآن"²، وسبب توقّف البعض في هذه المسألة كما يتّضح من كلام ابن كثير هو أنه لم يظهر لهم وجهٌ مرجّح لقول على آخر مع أنّ لأصحاب كلّ قولٍ أدلة رجّحوا بها ما ذهبوا إليه في تحريهم لهذه المسألة.

وفي آخر هذا المطلب يمكن القول إنّ من القواعد المهمّة التي يمكن تقريرها في هذا الباب أنّ تعارض الأدلة وعدم ظهور وجهٍ ترجيحيٍّ عند المفسّر يدفع به إلى التوقّف في المسألة.

6. التوقّف لضعف الأدلة.

التوقّف لضعف الأدلة أو القرائن الترجيحية هو أحد أسباب الوقف عند المفسّرين؛ فالمفسّر يرى أنّ التوقّف أصوب وأولى من ترجيح أحد الأقوال بالاستناد إلى دليلٍ ضعيفٍ أو قرينةٍ غير صريحة، والمطلّع على مسائل الاختلاف يلحظ أنّ المفسّرين يختلفون في هذه الجزئية؛ ففي مسألة واحدة يختلف المفسّرون بين مرجّحٍ مستندٍ إلى أدلة محدّدة ومتوقّفٍ مصرّحٍ بضعفها، ومن المسائل التي اطّلع عليها ويمكن

¹ أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9، ص528.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص496.

الاستدلالُ بها في هذا الباب ما ورد من اختلافٍ للمفسرين في تحديد الذبيح المذكور في القرآن، وأقوالهم فيه ثلاثة:

1- الذبيح هو سيدنا إسماعيل: ورجح هذا القول جماعة من أهل العلم، منهم - على سبيل المثال لا الحصر- ابن عطية، والنسفي، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وابن كثير، والثعالبي، وابن عاشور¹، واستدلوا على ترجيحهم لهذا القول بالعديد من الأدلة النقلية والعقلية ليس هذا مجال بسطها.

2- الذبيح هو سيدنا إسحاق: واختار هذا القول جمعٌ من المفسرين؛ منهم: مقاتل بن سليمان، والطبري، وابن الجوزي، والقرطبي²، وأصحاب هذا القول كسابقهم استندوا في ترجيحهم لهذا القول إلى العديد من الأدلة النقلية والعقلية.

3- التوقف: واختار التوقف في هذه المسألة جمعٌ من المفسرين؛ منهم: الزجاج، والرازي، والشوكاني، والمرغي³، وسبب توقف هؤلاء المفسرين هو ضعف الأدلة، قال الشوكاني مصرحاً بالوقف ومعللاً سببه: "ولم يصح عن رسول الله ﷺ في ذلك شيء، وما روي عنه فهو إما موضوع أو ضعيف جداً، ولم يبق إلا مجرد استنباطات من القرآن كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، هي محتملة ولا تقوم حجةً بمحتمل، فالوقف هو الذي لا ينبغي مجاوزته، وفيه السلامة من الترجيح، بلا مرجح، ومن الاستدلال بما هو محتمل"⁴.

ويتضح من خلال هذه المسألة أنّ ضعف الأدلة من الأسباب التي تدفع المفسر للتوقف في بعض المسائل المختلف في تفسيرها، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا - كما يتضح في المثال المذكور- يختلف من مفسرٍ إلى آخر؛ فالأدلة التي يراها مفسراً ضعيفة ولا يمكن الاستناد إليها في ترجيح قولٍ على آخر قد يراها مفسراً آخر مرجحةً ويمكن الاستناد إليها، وهذا امتدادٌ آخر للاختلاف بين المفسرين.

7. التوقف لعدم توفر أدلة.

من الأسباب التي تدفع المفسر للتوقف في تأويل مسألةٍ من المسائل التفسيرية عدم توفر دليل عند المفسر؛ لأنه يجب على المفسر عند ترجيحه لقولٍ من الأقوال أن يركز على وجهٍ مرجحٍ لقولٍ على آخر، والترجيح دون دليل أو قرينة مرادفٍ للترجيح بالهوى، ومن الأمثلة التي تثبت توقف المفسرين لعدم توفر أدلة أو قرائن مرجحة أذكر:

1- من المسائل التي توقّف فيها الطبري لعدم توفر دليل يرجح به قولاً على آخر ما جاء من الاختلاف في

¹ ينظر على التوالي: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3، ص190، والنسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج3، ص132، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص331، وابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج1، ص71، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص288، 347، ج7، ص25، وعبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، ج1، ص323، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص157.

² ينظر على التوالي: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ج3، ص615، والطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج21، ص86، وابن الجوزي، تذكرة الأريب في تفسير الغريب، ص322، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص135.

³ ينظر على التوالي: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص311، والرازي، مفاتيح الغيب، ج26، ص348، والشوكاني، فتح القدير، ج4، ص468، وأحمد بن مصطفى المرغي، تفسير المرغي، ج23، ص7.

⁴ الشوكاني، فتح القدير، ج4، ص468.

تحديد شخصية السائل في قوله تعالى: ﴿يَتَكَلَّمُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَلَهَا﴾ [الأعراف: 187]، حيث أورد الطبري قولين في بيان هذه المسألة، فقال بعض أهل التفسير إن السائلين هم قريش، وقال آخرون أن موجّه السؤال هم اليهود، ثم عقّب الطبري على القولين: "والصواب من القول في ذلك أن يُقال: إن قوماً سألوا رسول الله ﷺ عن الساعة، فأنزل الله هذه الآية وجائز أن يكون كانوا من قريش وجائز أن يكونوا كانوا من اليهود؛ ولا خبر بذلك عندنا يجوز قطع القول على أيّ ذلك كان"¹.

2- أيضا من المسائل التفسيرية التي توقّف فيها الطبري لعدم توقّف دليل على صحّة شيء منها ما جاء في عرضه للاختلاف في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا وَأَوْشَاتًا﴾ [النور: 61]، قال: "وجائز أن يكون ذلك نزل بسبب من كان يتخوف من الأغنياء الأكل مع الفقير، وجائز أن يكون نزل بسبب القوم الذين ذكر أنهم كانوا لا يطعمون وحدانا، وبسبب غير ذلك، ولا خبر بشيء من ذلك يقطع العذر، ولا دلالة في ظاهر التنزيل على حقيقة شيء منه، والصواب التسليم لما دلّ عليه ظاهر التنزيل، والتوقف فيما لم يكن على صحته دليل"².

3- ومن الأمثلة التي يمكن الاستدلال بها في هذا الباب ما ورد من الاختلاف في بيان المراد من قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [القصص: 15]، حيث نقل الرازي ثلاثة أقوال في تفسير المسألة ثم عقّب عليها بقوله: "ولا مطمع في ترجيح بعض هذه الروايات على بعض، لأنّه ليس في القرآن ما يدلّ على شيء منها"³، وكما يتّضح من نصّ كلام الرازي أنّ سبب توقّفه وعدم ترجيحه في هذه المسألة هو عدم توقّف دليل صحيح أو قرينة صريحة يرجح بها رواية على أخرى.

4- أيضا من المسائل التي توقّف فيها الرازي لعدم توقّف دليل ما جاء في ذكره لبعض الروايات في تحديد شخصية المشتري في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِمَرْأَتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾ [يوسف: 21] ثمّ عقّب عليها بقوله: "واعلم أنّ شيئا من هذه الروايات لم يدلّ عليه القرآن، ولم يثبت أيضا في خبر صحيح وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقّف على شيء من هذه الروايات، فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها"⁴.

5- في تحديد عدد من آمن مع سيّدنا نوح في قوله تعالى: ﴿وَمَاءَ آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [هود: 40] أورد أبو حيان عديد الأقوال في تعيين عدد من آمن معه ثمّ عقّب عليها بقوله: "وهذه أقوال متعارضة، والذي أخبر الله تعالى به أنه ما آمن معه إلا قليل، ولا يمكن التّصحيح على عدد هذا النفر القليل الذي أهدم الله عددهم إلا بنص عن رسول الله ﷺ"⁵، وسبب توقّف أبي حيان في هذه المسألة هو أنّ الأقوال متعارضة ولا دليل

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 13، ص 293.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 19، ص 224.

³ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 24، ص 584.

⁴ المصدر نفسه، ج 18، ص 435.

⁵ أبو حيان، البحر المحيط، ج 6، ص 153.

عنده يرجّح به قولاً على آخر.

6- في مسألة كتاب سيّدنا سليمان وطريقة وصوله إلى القوم في سبأ قال أبو زهرة: " ولم يتعرض القرآن لبيان طريق توصيل كتاب سليمان إليهم، وقد قيل إنه أوصله من الكوّة التي تشرق عليها الشمس منها لتعبدها فيها، وقيل: إنه جاء إلى جمعهم، وألقى الكتاب المختوم بخادم الملك لسليمان، فألقاه عليهم وهم يجتمعون، والله تعالى وحده العليم كيف أوصل إليهم الكتاب، ولا نتعرض لبيانها، لأنه لو لم يعلمنا به الله فحق علينا التوقّف، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]¹، وسبب توقّف أبي زهرة في هذه المسألة أنّه لم يرد أيّ دليل نقليّ أو عقليّ مبين لطريقة وصول كتاب سيّدنا سليمان إلى المرسل إليهم فوجب التوقّف.

ومن هذه الأمثلة وغيرها يمكن القول إنّ من القواعد المعتمدة التي قرّرها المفسّرون في هذا الباب أنّ التوقّف حال عدم توقّف دليل صحيح أو قرينة صريحة أولى وأصوب من الترجيح دون وجهٍ مرجّح، كما أنّ التوقّف أهون من ترجيح قولٍ دون الاستناد إلى دليلٍ وقد يكون الصّواب في غيره، وفي هذا دلالة على أنّ الاحتراز والتثبّت واجبٌ على من تصدّى لتفسير كلام المولى جلّ ثناؤه.

8. خاتمة

في ختام هذا البحث هذه أبرزُ نتائجه وتوصياته:

1.8. النتائج

- " التوقّف " أو " الوقف " هما المصطلحان الصّريحان اللتان وظّفهما المفسّرون لبيان عدم ترجيحهم لأيّ قولٍ في المسائل التي اختلف أهل التأويل في تفسيرها.
- من العبارات الصّريحة التي تثبت توقّف المفسّر في المسألة أن يكلمها إلى الله بقوله: " والله أعلم بذلك " أو " والله أعلم أيّ ذلك هو " وغيرها من العبارات الدّالة على نفس المعنى.
- من الأساليب التي تثبت توقّف المفسّر - دون تصريحه بذلك - أن يعرض الأقوال في المسألة دون أن يرجّح قولاً على الآخر، مع أنّ الغالب على منهج ذلك المفسّر ترجيحه بين الأقوال المختلف في تفسيرها.
- كان السلف رضوان الله عليهم يتوقّفون في التفسير تورّعاً أو إذا لم يتوقّف عندهم دليلٌ.
- ليس كلّ ما جاء في القرآن الكريم اتّضح معناه لأهل التأويل؛ فهناك مسائل عدّها المفسّرون ممّا استأثر الله بعلمه والواجب التوقّف فيها كمسألة السّاعة والروح وغيرها من المسائل التي تندرج تحت هذا الباب.
- تعارض الأدلة وعدم توقّف وجهٍ ترجيحيّ عند المفسّر يرجّح به كفة قولٍ على آخر من الأسباب التي

¹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج 10، ص 5450.

تدفع المفسّر للتوقّف في التفسير.

- من أسباب التوقّف عند المفسّرين ضعف الأدلّة؛ فالمصير إلى التوقّف أسلم عندهم من ترجيح قولٍ على آخر بدليلٍ ضعيفٍ.
- إذا اختلفت الأقوال التفسيرية في بيان مسألةٍ من المسائل ولم يقف المفسّر على دليلٍ صحيحٍ أو قرينةٍ صريحةٍ يرجح بها كفة قولٍ على آخر صار إلى التوقّف.

2.8. التوصيات:

موضوع التوقّف عند المفسّرين من المواضيع البكر التي لم تلقَ العناية اللازمة من الباحثين في حقل الدراسات القرآنية، ومنه فأوصي بالتوسّع أكثر في هذا الموضوع؛ إذ هو جديرٌ بأن يُدرَسَ في رسالة ماستر أو أطروحة دكتوراه.

9. قائمة المراجع

- الإيجي، محمد بن عبد الرحمن، جامع البيان في تفسير القرآن، (2004م)، بيروت، دار صادر.
- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل، (1420هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، (1995م)، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الثعالبي، عبد الرحمان بن مخلوف، الجواهر الحسان، (1418هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، (1416هـ)، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- جلال الدين المحلي وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، القاهرة، دار الحديث.
- ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي بن محمد، تذكرة الأريب في تفسير الغريب، (2004م)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (1987م)، بيروت، دار العلم للملايين.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، (1420هـ)، بيروت، دار الفكر.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، (1415هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، (1420هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، (1988م)، بيروت، عالم الكتب.
- أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي.
- السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، بيروت، دار الفكر المعاصر.

- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، (1414هـ)، دمشق، دار ابن كثير، بيروت، دار الكلم الطيب.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، (2000م)، مؤسسة الرسالة.
- ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، (1998م) بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، (1984م)، تونس، الدار التونسية للنشر.
- ابن العربي، أبو بكر بن العربي المعافري، أحكام القرآن، (2003م)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمان، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (1422هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مجمل اللغة، (1986م)، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (2005م)، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، (1946م)، القاهرة، دار الكتب المصرية.
- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، (1994)، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (1419هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي، (2005م)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الماوردى، النكت والعيون، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مجموعة رسائل جماعية تحت إشراف: الشاهد البوشيخي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمال من فنون علومه، (2008م)، جامعة الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (1995م)، بيروت، دار الفكر.
- محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (1992م)، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، (1946م)، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، (1423هـ)، دار إحياء التراث، 1423هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (1414هـ)، بيروت، دار صادر.
- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (1998م)، بيروت، دار الكلم الطيب.

Bibliography List

- Aiji, Muhammad bin Abdul Rahman, **Jamal al-Bayan in interpreting the Qur 'an** (2004), Beirut, Sadr House.
- Al-Baghoui, Al-Hussein bin Massoud bin Muhammad, **Landmarks al-Tanzil** (1420 A.H.), Beirut, House for the Revival of Arab Heritage.
- Ibn Timiya, Taqi al-Din, **total of fatwas (religious edicts)** (1995), Prophetic city, King Fahd Mosque for Printing the Holy Qur 'an.

- Thalbi, Abd al-Rahman bin Makhlof, **Jawaher al-Hassan** (1418 AH), Beirut, Arab Heritage Revival House.
- Ibn Jazzi, Muhammad bin Ahmed bin Muhammad, **download facility** (1416 AH), Beirut, Dar al-Arqum bin Abi al-Arqum.
- Jalal al-Din al-Local and Jalal al-Din al-Siwouti, **Interpretation of Jalalin**, Cairo, Dar al-Hadath.
- Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad, **Al-Araib's ticket in explanation of the Gharib** (2004), Beirut, Scientific Books House.
- Al Jahiri, Abu Nasr, Samael bin Hammad, **Al Sassah Al Taj Al Language and Al Sassah Al Arabic**, (1987), Beirut, Dar al Alam for millions.
- Abu Hayan, Muhammad ibn Yusuf ibn Ali, **Al Sea The ocean in Qaqqir** (1420 A.H.), Beirut, Dar al-Thoukr.
- Al-Khazen, Alauddin Ali bin Muhammad, **Labab Interpretation on the meaning of the download** (1415e), Beirut, Scientific Books.
- Al-Razi, Mohammed bin Omar bin Al-Hassan, **Keys** (1420 AH), Beirut, House for the Revival of Arab Heritage.
- Al- Zadjadj, IBRAHIM Ibn SORI Ibn SABIL, **MEANINGS The Qur 'an and its Godfathers** (1988), Beirut, Alam Al-Books
- Abu Zahra, **Zahra al-Tabasir**, Arab Thought House.
- Al-Siniki, Zakaria bin Mohammed bin Ahmed bin Zakaria Ansari, **Pure Frontiers and Definitions**, Beirut, Contemporary Thought House.
- Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali, **Fath al-Qadir** 1414H, Damascus, Dar ibn Kithier, Beirut, Dar Good word.
- Al-Tabari, Mohammed bin Jarir, **Collector of the Bayan Interpretation of the Quran** (2000 AD), founder of the message.
- Ibn Adel Hanbali, **Lab in Book Science** (1998), Beirut, Scientific Books House.
- Ibn Achour, Mohamed Taher Ben Mohamed, **Tahrir et Enlightenment** (1984), Tunis, Tunisian Publishing House.
- Ibn Larbi, Abu Bakr bin Larbi al-Ma 'afari, **The judgments of the Koran** (2003), Beirut, Scientific Books.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghaleb bin Abdul Rahman, **concise editor in interpreting the Aziz Book** (1422-AH), Beirut, Scientific Books House.
- Fares' son, Ahmed bin Fares bin Zakra 'al-Qazwini, **language collection** (1986), Beirut, founder of the letter.
- Fairouz Abadi, Mohamed Ben Yacoub, **El Diablo de l 'Ocean** (2005), Beirut, founder of the message.
- Al-Garduba, Muhammad bin Ahmed bin Abu Bakr, **Collective of the provisions of the Qur 'an** (1946 AD), Cairo, Egyptian Books House.

- Ibn al-Kaim, **Zad al-Maad in Hadia Khair al-Abbad** (1994), Beirut, Al-Ralaa Foundation, Kuwait, Al-Manar Library.
- Ibn Kathir, Ishmael Ben Umar Ben Kathir, **The Great Interpretation of the Quran** (1419h), Birut, Dar Science books.
- Al Matriddi, Mohamed bin Mohamed bin Mahmoudah , **Tafsir Al Matriddi** (2005), Beirut, Dar Science books.
- El Mawardi, **Jokes and Eyes**, Beirut: Science Books.
- Collection of group letters under the supervision of the Bushkhi witness, **beginning at the Baie: Knowing the meanings and interpretation of the Quran and its judgments, The Arts of Science** (2008), University Sharjah: Faculty of Shariah and Islamic Studies.
- Mohamed Al-Amin Al-Shankiti, **Luminaries of Manifesto in Exploration of the Quran in the Quran** (1995), Beirut, Thought House.
- Muhammad Siddiq Khan, **Opening of the Manifesto in Purpose of the Qur 'an** (192 AD), Beirut, Modern Library, Printing and Publishing.
- Maraghi, Ahmed Ben Mustapha, **Interpretation of Maraghi** (1946), Egypt, Press of Mustafa Al Babi, Al Halabi and Sons.
- Ben Suleiman , **Interpretation of Fighter Suleiman**, (1423 AH), Al-Thrash Revival House.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram, **San al-Arab** (1414 AH), Beirut, Dar Sadr.
- Nsefi, Abdullah ibn Ahmad ibn Mahmud , **Removal Perceptions and Interpretation** (1998), Facts Beirut, good talk.



أقوال الإمام أبي عمرو بن العلاء في التفسير: جمعا ودراسة

The statements of Imam Abu Amr Ibn Al-Ala'a regarding interpretation: collection and study

أ.د. حمزة عواد

مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا،
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة (الجزائر)

hachimmy@hotmail.com

أبوبكر الصديق مداح*

مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا،
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة (الجزائر)

meddah.aboubakr@edu.univ-oran1.dz

تاريخ النشر: 2023/11/11

تاريخ القبول: 2023/11/11

تاريخ الاستلام: 2023/06/20



ملخص: يهدف هذا البحث إلى جمع أقوال الإمام أبي عمرو بن العلاء في التفسير، وذلك من خلال كتب اللغة والتفسير والمعاني، ابتدئ البحث بمقدمة للتعريف بالموضوع وأهميته، ثم تمهيد تضمن ترجمة أبي عمرو بن العلاء، ثم بعد ذلك دراسة أقواله في التفسير. وأكد هذا البحث على مدى حرص أبي عمرو على عدم مخالفة تفسير السلف من الصحابة والتابعين، ومدى حرصه أيضا على العناية باللغة؛ لأنها من أهم مصادر تفسير القرآن الكريم، كما أكد البحث على أن أقوال أبي عمرو قد وافقت أقوال عامة المفسرين واللغويين. **الكلمات المفتاحية:** أبو عمرو بن العلاء؛ التفسير؛ القرآن؛ اللغة؛ المفسرون.

Abstract: The aim of this research is to collect the statements of Imam Abu Amr Ibn Al-Ala' regarding interpretation, through the language, interpretation, and meanings books, The research begins with an introduction to define the topic and its importance, followed by a prelude that includes a biography of Abu Amr Ibn Al-Ala', followed by a study of his statements on interpretation.

The research emphasizes Abu Amr's keenness not to contradict the interpretation of the Salaf from the Companions and the Tabi'een, as well as his keenness on language care, as it is one of the most important sources of interpreting the Holy Quran. Additionally, the research confirms that Abu Amr's statements agree with those of the majority of interpreters and linguists.

Keywords: Abu Amr Ibn Al-Ala; Interpretation; The Quran; The language; Interpreters.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد: فإن علم التفسير من أجَلِّ العلوم الخادمة للقرآن الكريم كلام الله -عز وجل-؛ الذي يُعنى ببيان معانيه وشرح ألفاظه ليسهل بذلك تدبر آياته، وتعلم أحكامه، والعمل به.

وأول من فسر كلام الله عز وجل هو رسوله محمد -صلى الله عليه وسلم-، ثم الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم، ثم العلماء الراسخون في العلم؛ من أبرزهم الإمام أبو عمرو بن العلاء أحد القراء الذين اشتهرت قراءتهم بمدينة البصرة العراقية.

كان للإمام أبي عمرو فضل عظيم في خدمة القرآن الكريم؛ حيث اعتنى بنقل قراءته التي هي من بين القراءات المتصلة السند إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، كما اعتنى أيضا ببيان معاني بعض ألفاظ القرآن الكريم وآياته.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في كون علم التفسير ذا أهمية بالغة في تدبر معاني القرآن الكريم، وكذا الحاجة إلى جمع أقوال أبي عمرو الموثوقة في كتب اللغة والتفسير والمعاني ودراستها، وهذا الذي نسمو إليه، فلا شيء أفضل من تيسير العلم، فيصير هذا العمل مرجعا لمن طلبه.

وتكون إشكالية البحث كالآتي:

ما هي الأقوال التي رُوِيَتْ عن الإمام أبي عمرو بن العلاء في التفسير؟

ويمكن طرح التساؤلات الفرعية التالية:

ما هو المصدر الذي اعتمده أبو عمرو بن العلاء في التفسير؟ وهل كانت أقواله موافقة لأقوال السلف، وعامة اللغويين والمفسرين؟

والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي التحليلي والمقارن؛ وذلك من خلال استقراء ما تيسر من كتب اللغة والتفسير والمعاني؛ للوقوف على أقوال أبي عمرو بن العلاء في التفسير، ومن ثم دراستها لمعرفة مدى موافقتها لتفسير السلف، ثم مقارنتها بتفسير عامة اللغويين والمفسرين.

وخطة هذا البحث مقسّمة على النحو الآتي:

1. مقدمة

2. تمهيد (ترجمة موجزة لأبي عمرو بن العلاء)

3. أقوال أبي عمرو بن العلاء في النصف الأول من القرآن

4. أقوال أبي عمرو بن العلاء في النصف الثاني من القرآن

5. خاتمة

6. قائمة المراجع

نسأل الله عز وجل الإخلاص في القول والعمل، فهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

2. تمهيد (ترجمة موجزة لأبي عمرو بن العلاء)

1.2. اسمه ونسبه ومولده

هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان التميمي المازني البصري، شيخ القراء والعربية، اختُلف في اسمه على أقوال؛ أشهرها: زيان، وقيل: العريان، ولد في نحو سنة سبعين¹.

2.2. شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته

تلقّى أبو عمرو بن العلاء العلم عن جماعة من الشيوخ؛ حيث أخذ القراءة عن أهل الحجاز وأهل البصرة؛ فعرض بمكة على مجاهد وسعيد بن جبير وعطاء وعكرمة بن خالد وابن كثير، وعرض بالمدينة على أبي جعفر ويزيد بن رومان وشيبة بن نصاح، وعرض بالبصرة على يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم والحسن، وحدث عن أنس بن مالك وعطاء بن أبي رباح، وأبي صالح السمان².

وتلقّى العلم عن أبي عمرو بن العلاء جماعة من التلاميذ؛ حيث روى القراءة عنه عرضا وسماعا شجاع بن أبي نصر البلخي والعباس بن الفضل وعلي بن نصر الجهضمي وعيسى بن عمر الهمداني وهارون بن موسى الأعور ويحيى بن مبارك اليزيدي، وروى عنه الحروف محمد بن الحسن بن أبي سارة وسيبويه³.

لم يقتصر أبو عمرو بن العلاء على الإقراء والتعليم؛ بل اشتغل أيضا بالتأليف، ومن أبرز تصانيفه التي وصلت إلينا: كتاب الإدغام الكبير (مطبوع)⁴.

3.2. مكانته العلمية ووفاته

حظي أبو عمرو بن العلاء بمكانة علمية تمثلت في ثناء العلماء عليه؛ حيث قال عنه أبو عبيدة: "كان أعلم الناس بالقراءات، والعربية، والشعر، وأيام العرب"⁵.

توفي أبو عمرو بن العلاء -رحمه الله- بالكوفة سنة أربع وخمسين ومائة⁶.

¹ ينظر: الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج6، ص407.

² ينظر: الذهبي شمس الدين، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ص58، 59.

³ ينظر: ابن الجزري شمس الدين، غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ص289، 290.

⁴ ينظر: قره بلوط علي الرضا- قره بلوط أحمد طوران، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، ج1، ص154.

⁵ الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج6، ص408.

⁶ الذهبي شمس الدين، معرفة القراء الكبار، ص62.

3. أقوال أبي عمرو بن العلاء في النصف الأول من القرآن

1.3. أقوال أبي عمرو في الربع الأول من النصف الأول

1.1.3. الموضوع الأول

قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]

بين أهل التأويل معنى القرء في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "القرء هو الوقت لمجيء الشيء وذهابه"¹، وقال: "وهو يصلح للحيض ويصلح للطهر"²، وقال: "فمن العرب من يسمي الحيض قرءً، ومنهم من يسمي الطهر قرءً، ومنهم من يجمعهما فيسمي الطهر مع الحيض قرءً"³.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء للقرء نلاحظ أنه فسره بالمعنى اللغوي، وبالمعنى الاصطلاحي.

أما تفسيره الاصطلاحي للقرء قد وافق تفسير السلف؛ فقوله بأنه يصلح للحيض هو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وعكرمة والسدي -رضي الله عنهم-، وقوله بأنه يصلح للطهر هو قول عائشة -رضي الله عنها-⁴، وهذا ما ذهب إليه عامة المفسرين؛ حيث فسروا القرء بأنه يحتمل أن يكون الطهر، كما يحتمل أن يكون الحيض⁵.

وأما تفسيره اللغوي للقرء بأنه الوقت لمجيء الشيء وذهابه قد وافق تأويل عامة اللغويين والمفسرين، حيث لم نجد من السلف من تعرض لبيان معناه اللغوي، قال أبو عبيدة: "القرء هو خروج من شيء إلى شيء؛ من الطهر إلى الحيض، أو من الحيض إلى الطهر"⁶، وقال الطبري: "القرء أصله الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم"⁷.

2.1.3. الموضوع الثاني

قال الله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: 37]

¹ الثعلبي أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج6، ص179.

² الزجاج أبو إسحاق إبراهيم، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص304.

³ النحاس أبو جعفر أحمد، معاني القرآن، ج1، ص196.

⁴ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج4، ص500، 501.

⁵ المثني أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، ج1، ص73؛ والطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج4، ص511؛ والأزهري أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ق ر أ)، ج9، ص202.

⁶ المثني أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، ج1، ص73.

⁷ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج4، ص511.

بيّن أهل التأويل معنى المحراب في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "المحراب هو القصر لعلّوه وشرفه"¹.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء للمحراب نلاحظ أنه فسره بالمعنى اللغوي فقط، فأما السلف لم نقف على أقوالهم في معنى المحراب، وأما عامة اللغويين والمفسرين فتعرضوا لبيان معناه لكنهم اختلفوا في تفسيره على أقوال:

القول الأول: هو مُقَدِّم كل مصلى، سيد المجالس وأشرفها، وهو قول أبي عبيدة وابن جرير الطبري وابن فارس².

القول الثاني: هو الموضع العالي، وهو قول ابن الأثير³.

القول الثالث: هو الغرفة، وهو قول الخليل الفراهيدي والأصمعي⁴.

القول الرابع: هو بناء يُرتقى إليه بالسُّلّم أو الدَّرَج، وهو قول ابن عاشور⁵.

وعليه فإن قول أبي عمرو بن العلاء يظهر أنه يتوافق مع القول الثاني والقول الرابع (اختلاف تنوع).

3.1.3. الموضع الثالث

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: 71]

بيّن أهل التأويل معنى ﴿فَانفِرُوا تُبَاتٍ﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "الثُّبَّةُ النفر، ومعناه: انفروا جماعات جماعات نفرا نفرا"⁶.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء في هذا الموضع نلاحظ أنه فسر الثبة بالمعنى اللغوي، ثم بيّن معنى الآية.

أما تفسيره اللغوي للثبة بأنها النفر موافق لتفسير السلف من باب اختلاف التنوع؛ حيث فسر بعضهم الثبة بالعُصْبَة؛ وهو قول ابن عباس والضحاك -رضي الله عنهما-، وفسرها بعضهم بالفرقة؛ وهو

¹ السمين الحلبي أبو العباس شهاب الدين، الدر المصون علوم الكتاب المكنون، ج3، ص144.

² المثنى أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، ج1، ص91؛ والطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج6، ص357؛ وابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (ح ر ب)، ج2، ص48.

³ ابن الأثير أبو السعادات مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، (ح ر ب)، ج1، ص359.

⁴ الفراهيدي الخليل، العين، (ح ر ب)، ج3، ص214؛ والأزهري أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ح ر ب)، ج5، ص17.

⁵ ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج3، ص237.

⁶ السمعاني أبو المظفر منصور، تفسير القرآن، ج1، ص446.

قول مجاهد -رضي الله عنه-¹، وموافق لتفسير اللغويين من باب اختلاف التنوع أيضا؛ حيث فسروا الثبة بالجماعة؛ وهو قول الزجاج والأزهري².

وأما تفسيره للآية بمعنى: انفروا جماعات جماعات نفرا نفرا؛ قد وافق تأويل عامة اللغويين المفسرين؛ حيث لم نجد من السلف من تعرض لبيان معناها الاصطلاحي، قال الطبري: "معنى الكلام: انفروا إلى عدوكم جماعة بعد جماعة"³، وقال الهروي: "أي: انفروا في السرايا فرقا"⁴، وقال القرطبي: "أي انهضوا لقتال عدوكم جماعات متفرقة"⁵.

2.3. أقوال أبي عمرو في الربع الثاني من النصف الأول

1.2.3. الموضوع الأول

قال الله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: 146]

يبيّن أهل التأويل معنى ﴿سَبِيلَ الرُّشْدِ﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "سبيل الرشده أي: الصلاح"⁶.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسّر سبيل الرشده بالمعنى اللغوي، وقد وافق تفسير السلف؛ فقولته بأنه الصلاح هو قول ابن عباس والحسن والسدي -رضي الله عنهم-⁷، وأما عامة اللغويين والمفسرين قد اختلفوا في بيان معناه على أقوال:

القول الأول: أي: طريق الهدى، وهو قول الطبري⁸.

القول الثاني: أي: طريق الصلاح، وهو قول الفيومي⁹.

القول الثالث: أي: طريق النجاة، وهو قول ابن كثير¹⁰.

¹ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 8، ص 537.

² الزجاج أبو إسحاق إبراهيم، معاني القرآن وإعراجه، ج 2، ص 75؛ والأزهري أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ث ا ب)، ج 15، ص 113.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 8، ص 536.

⁴ الهروي أبو عبيد أحمد، الغربيين في القرآن والحديث، (ث ب ا)، ج 1، ص 273.

⁵ القرطبي أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج 4، ص 71.

⁶ ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمان، حجة القراءات، ص 296.

⁷ الحميري نشوان، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (ر ش د)، ج 1، ص 227.

⁸ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 114.

⁹ الفيومي أبو العباس أحمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (ر ش د)، ج 1، ص 297.

¹⁰ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 475.

وعليه فإن قول أبي عمرو موافق للقول الثاني (اختلاف تنوع مع الأقوال الأخرى).

2.2.3. الموضوع الثاني

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَيْفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَدَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 201]

بيّن أهل التأويل معنى الطيف في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "الطيف: الوسوسة"¹.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسر الطيف بالمعنى اللغوي فقط، فتأويله إياه بالوسوسة موافق لتفسير السلف من باب اختلاف التنوع؛ حيث فسر بعضهم الطيف بالغضب؛ وهو قول مجاهد -رضي الله عنه-، وفسره بعضهم باللّمة والزّلة من الشيطان؛ وهو قول ابن عباس والسدي -رضي الله عنهما².

قال الطبري: "وهذان التأويلان متقاربا المعنى؛ لأن الغضب من استئلال الشيطان، واللّمة من الخطيئة منه، وكل ذلك من طائف الشيطان"³.

وأما عامة اللغويين والمفسرين تعرضوا لبيان معناه لكنهم اختلفوا في تفسيره على أقوال:

القول الأول: هو كل شيء يغشى البصر من وسواس الشيطان، وهو قول الخليل الفراهيدي⁴.

القول الثاني: هو لمّ من الشيطان من غضب أو غيره، وهو قول الطبري⁵.

القول الثالث: الطيف في كلام العرب الجنون، وهو قول الأزهري⁶.

وعليه فإن قول أبي عمرو يظهر أنه يتوافق مع القول الأول، ولا يتعارض مع الأقوال الأخرى (اختلاف تنوع).

3.2.3. الموضوع الثالث

قال الله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: 42]

بيّن أهل التأويل معنى العُدوة في هذه الآية.

¹ النحاس أبو جعفر أحمد، معاني القرآن، ج 3، ص 120.

² الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 336، 337.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 337.

⁴ الفراهيدي الخليل، العين، (ط ي ف)، ج 7، ص 459.

⁵ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 333.

⁶ الأزهري أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ط ي ف)، ج 14، ص 26.

قال أبو عمرو بن العلاء: "العدوة: المكان المرتفع"¹.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسر العُدوة بالمعنى اللغوي فقط، فتفسيره إياها بالمكان المرتفع يظهر أنه لا يتناسب مع معنى الآية؛ وإنما هو أحد معاني العُدوة في اللغة، وقد وافق قوله تأويل أحد اللغويين؛ وهو أبو خيرة نهشل بن زيد العدوي².

وأما تفسير السلف على خلاف هذا القول؛ حيث فسّروا العُدوة بشفير الوادي؛ أي: جانبه وحافته، وهذا التأويل يتناسب مع معنى الآية؛ وهو قول قتادة والسدي -رضي الله عنهم-³، وبه قال عامة اللغويين والمفسرين؛ كالخليل الفراهيدي والفراء والطبري⁴.

وعليه فإن قول أبي عمرو مخالف لقول المفسرين من جهة كونه لا يتناسب مع معنى الآية، وموافق لقول اللغويين من جهة كونه أحد معاني العُدوة في اللغة.

4.2.3. الموضوع الرابع

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: 60]

بيّن أهل التأويل معنى الفقير والمسكين في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "الفقير الذي له ما يأكل، والمسكين الذي لا شيء له"⁵.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء يظهر أنه لا يتعارض مع تفسير السلف وعامة المفسرين؛ حيث قال مجاهد والحسن وابن زيد -رضي الله عنهم-: "الفقير الذي لا يسأل الناس، والمسكين الذي يسأل الناس"⁶، وقال الطبري: "الفقير هو المحتاج المتعفف عن سؤال الناس، والمسكين هو المحتاج المتذلل للناس بمسألتهم"⁷، وقال ابن عاشور: "الفقير هو المحتاج احتياجا لا يبلغ بصاحبه إلى الضراعة والمذلة، والمسكين هو المحتاج احتياجا يُلجئُه إلى الضراعة والمذلة"⁸.

قد يمكن الجمع بين هذه الأقوال، فنقول بأنّ الذي لا يسأل الناس هو الذي له ما يأكل؛ وهذا هو الفقير، وأنّ الذي يسأل الناس هو الذي لا شيء له؛ وهذا هو المسكين.

¹ الجوهري أبو نصر إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (ع د ا)، ج 6، ص 2421.

² الأزهرى أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ع د ا)، ج 3، ص 74.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 564، 565.

⁴ الفراهيدي الخليل، العين، (ع د و)، ج 2، ص 216؛ والفراء أبو زكريا يحيى، معاني القرآن، ج 1، ص 411؛ والطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 13، ص 563.

⁵ الأزهرى أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (ف ق ر)، ج 9، ص 102.

⁶ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 14، ص 305، 306.

⁷ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 14، ص 309.

⁸ ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج 10، ص 235.

وأما تأويل عامة اللغويين قد وافق قول أحدهم تأويل أبي عمرو؛ حيث قال ابن السكّيت: "الفقير الذي له بُلْعَةٌ من العيش، والمسكين الذي لا شيء له"¹.

5.2.3. الموضوع الخامس

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر: 14، 15]

بيّن أهل التأويل معنى ﴿سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "معناها: غَشِيَتْ فُغْطِيَتْ؛ يعني أن الأبصار حارت ووقع بها فساد النظر"².

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء يظهر أنه موافق لتفسير السلف من باب اختلاف التنوع؛ فمنهم من قال في تأويل (سكّرت): سُدَّتْ؛ وهو قول الضحّاك ومجاهد -رضي الله عنهما-، ومنهم من قال: أُخِذَتْ؛ وهو قول ابن عباس وقتادة -رضي الله عنهما-، ومنهم من قال: عَمِيَتْ؛ وهو قول الكلبي -رضي الله عنه-³.

وأما تأويل عامة اللغويين والمفسرين لـ (سكّرت) على وفق تفسير أبي عمرو؛ حيث قال أبو عبيدة: "غَشِيَتْ فَذَهَبَتْ وَخَبَا نَظَرُهَا"⁴، وقال الطبري: "أُخِذَتْ فَلَا تُبْصِرُ الشَّيْءَ عَلَى مَا هُوَ بِهِ"⁵، وقال الأزهري: "سُدَّتْ وَأَغْشِيَتْ، فَيُتَخَايَلُ لِلْأَبْصَارِ غَيْرَ مَا تَرَى"⁶، وقال ابن منظور: "حبست عن النظر"⁷.

6.2.3. الموضوع السادس

قال الله تعالى: ﴿فَانطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ [الكهف: 74]

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (زاكية) بالألف، وقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي (زكية) بغير ألف مع التشديد⁸.

بيّن أهل التأويل معنى النفس الزاكية والزكية في هذه الآية.

¹ الرازي أبو عبد الله زين الدين، مختار الصحاح، (ف ق ر)، ص 241.

² ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمان، حجة القراءات، ص 382.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 17، ص 74، 75.

⁴ المثني أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، ج 1، ص 347.

⁵ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 17، ص 75.

⁶ الأزهري أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، (س ك ر)، ج 10، ص 34.

⁷ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، (س ك ر)، ج 4، ص 374.

⁸ ابن مجاهد أبو بكر أحمد، السبعة في القراءات، ص 395.

قال أبو عمرو بن العلاء: "الزكّية التي لم تذب قط، والزكّية التي أذنت ثم تابت"¹.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسر الزكّية والزكّية بالمعنى اللغوي، وفرّق بينهما في المعنى، وقد وافق تأويله تفسير السلف؛ فقوله بأن الزكّية التي لا ذنب لها هو قول رواه سعيد بن جبير - رضي الله عنه-، وقوله بأن الزكّية التي أذنت ثم تابت هو قول ابن عباس وقتادة - رضي الله عنهما².
وأما تفسير عامة اللغويين والمفسرين؛ فممنهم من فرق بين الزكّية والزكّية على وفق تأويل أبي عمرو، وقال بأنّ الزكّية هي الطاهرة التي لا ذنب لها، والزكّية هي التائبة المغفور لها ذنوبها؛ وهذا قول الطبري³.
وممنهم من لم يفرق بينهما وقال بأنّ معناهما واحد وهو الطاهرة؛ وهذا قول الكسائي وأبي عبيدة والنحاس⁴.

وهذا التأويل يظهر أنه يتناسب مع قول أبي عمرو من جهة كون أنّ النفس الزكّية التي أذنت ثم تابت صارت طاهرة، والنفس التي لم تذب هي طاهرة.

4. أقوال أبي عمرو بن العلاء في النصف الثاني من القرآن

1.4. أقوال أبي عمرو في الربع الأول من النصف الثاني

موضع وحيد

قال الله تعالى: ﴿وَهَرِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تَسَاقُطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: 25]

بيّن أهل التأويل معنى ﴿جَنِيًّا﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "الجَنِيّ هو الذي لم يجفّ ولم يبس ولم يبعد عن يدي متناوله"⁵.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسّر الجَنِيّ بالمعنى اللغوي، وقد وافق قوله تأويل عامة اللغويين والمفسرين؛ حيث لم نجد من السلف من تعرّض لبيان معناه، قال الفراهيدي والطبري وابن الأنباري: "الجَنِيّ معناه الطَّرِيّ"⁶، وقال ابن عطية في معنى الآية: "طابت وصلّحت للاجتماع؛ أي

¹ ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمان، حجة القراءات، ص 424.

² الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 18، ص 75.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 18، ص 75.

⁴ الرازي أبو عبد الله فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج 21، ص 487؛ والمثنى أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، ج 1، ص 410؛ والنحاس أبو جعفر أحمد، معاني القرآن، ج 4، ص 271.

⁵ القرطبي أبو عبد الله شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، ج 11، ص 95.

⁶ الفراهيدي الخليل، العين، (ج ن ي)، ج 6، ص 185؛ والطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 18، ص 181؛ وابن الأنباري أبو بكر محمد، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج 1، ص 500.

للتناول¹.

2.4. أقوال أبي عمرو بن العلاء في الربع الثاني من النصف الثاني

1.2.4. الموضوع الأول

قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: 2]

بيّن أهل التأويل معنى ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "أن بني النضير لم يتركوا منازلهم فيرتحلوا عنها، ولكنهم خرّبوها بالنقض والهدم"².

بالنظر في قول أبي عمرو بن العلاء في هذا الموضوع نلاحظ أنه بيّن معنى الآية، فأما السلف قد اختلفوا في تفسيرها على قولين:

القول الأول: أن يهود بني النضير كانوا يهدمون حصونهم من داخلها، وكان المسلمون يهدمون ما يليهم من ظاهرها، وهذا قول قتادة -رضي الله عنه-³.

القول الثاني: أن المسلمين كانوا يهدمون حصونهم، وكان يهود بني النضير ينقضون بيوتهم بأيديهم، ثم يبنون ما خرّب المسلمون، وهذا قول ابن عباس والضحاك -رضي الله عنهما-⁴.

وأما تأويل أبي عمرو يظهر أنه يتوافق مع القول الأول الذي قال به قتادة -رضي الله عنه-، ولا يتوافق مع القول الثاني الذي قال به ابن عباس والضحاك -رضي الله عنهما-.

وأما تأويل عامة المفسرين على وفق تفسير أبي عمرو، قال الطبري: "أن بني النضير من اليهود يخرّبون مساكنهم، وذلك أنهم كانوا ينظرون إلى الخشبة أو العمود أو الباب في منازلهم مما يستحسنونه، فيترعون ذلك منها بأيديهم وأيدي المؤمنين"⁵، وقال الزجاج: "كان بنو النضير يخرّبون منازلهم ليسدّوا بها أبواب أزقتهم"⁶، وقال ابن كثير: "كانوا يخرّبون ما في بيوتهم من المنقولات التي يمكن أن تحمل معهم"⁷.

¹ ابن عطية أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 4، ص 12.

² الثعلبي أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج 26، ص 189.

³ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 23، ص 265.

⁴ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 23، ص 265، 266.

⁵ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 23، ص 264.

⁶ الزجاج أبو إسحاق إبراهيم، معاني القرآن وإعرابه، ج 5، ص 144.

⁷ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 57.

2.2.4. الموضوع الثاني

قال الله تعالى: ﴿أَنْدَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً﴾ [النازعات: 11]

بيّن أهل التأويل معنى ﴿نَخِرَةً﴾ في هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "النَّخِرَةُ التي قد بليت"¹.

بالنظر في تفسير أبي عمرو بن العلاء نلاحظ أنه فسّر النَّخِرَةَ بالمعنى اللغوي، وقد وافق تأويله تفسير السلف؛ حيث فسّروا النخرة بالبالية؛ وهو قول ابن عباس ومجاهد وقتادة -رضي الله عنهم-²، وأما تأويل عامة اللغويين والمفسرين على وفق تأويل أبي عمرو أيضا؛ حيث قال الخليل الفراهيدي في معنى النخرة: "هي من نخر العظم إذا بليَ ورم"³، وقال الطبري: "النخرة بمعنى بالية"⁴، وقال ابن عطية: "النخرة البالية المتعفنة قد صارت رميما"⁵.

3.2.4. الموضوع الثالث

قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17]

بيّن أهل التأويل معنى هذه الآية.

قال أبو عمرو بن العلاء: "لأن الإبل من ذوات الأربع يبرك فيحمل عليه الحمولة، وغيره من ذوات الأربع لا يُحمل عليه إلا وهو قائم"⁶.

بالنظر في قول أبي عمرو بن العلاء في هذا الموضوع نلاحظ أنه بيّن معنى الآية، وقد وافق قوله تأويل عامة المفسرين؛ حيث لم نجد من السلف من تعرض لبيان معناها، قال الطبري: "أفلا ينظر هؤلاء المنكرون لقدرة الله على هذه الأمور إلى الإبل كيف خلقها وسخّرها لهم، وجعلها تحمل حملها باركة ثم تنهض به"⁷، وقال الزجاج: "نهبهم الله على عظيم من خلقه، قد سخّره للصغير يقوده، ويحمل عليه الثقل من الحمل وهو بارك، فينهض بثقل حمله وليس ذلك في شيء من الحوامل غيره"⁸، وقال ابن كثير: "فإنها خلق عجيب وتركيبها غريب، في غاية القوة والشدة، وهي مع ذلك تلين للحمل الثقيل"⁹.

¹ السمعاني أبو المظفر منصور، تفسير القرآن، ج6، ص148.

² الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج24، ص195.

³ الفراهيدي الخليل، العين، (ن خ ر)، ج4، ص251.

⁴ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج24، ص195.

⁵ ابن عطية أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص234.

⁶ الواحدي أبو الحسن علي، التفسير البسيط، ج23، ص474.

⁷ الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج24، ص388.

⁸ الزجاج أبو إسحاق إبراهيم، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص318.

⁹ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج8، ص387.

4. خاتمة

1.5. النتائج:

- تضمن هذا البحث دراسة أقوال الإمام أبي عمرو بن العلاء في التفسير، فبتتبع أقواله الموثوقة في كتب اللغة والتفسير والمعاني تبين أن له مصدرا اعتمد عليه أكثر في بيان معاني القرآن الكريم.
- وفي الختام، تم بتوفيق الله وحده التوصل إلى بعض النتائج، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:
- أن التفسير اللغوي هو الجانب الغالب في أقوال أبي عمرو بن العلاء؛ لكونه من أئمة اللغة.
 - أن الإمام أبا عمرو بن العلاء اهتم ببيان معاني الألفاظ أكثر من بيان معاني الآيات.
 - أن أقوال أبي عمرو في التفسير في الغالب وافقت أقوال السلف من الصحابة والتابعين، كما وافقت أقوال عامة المفسرين واللغويين، ومنها ما كان من قبيل اختلاف التنوع مع أقوالهم.

2.5. التوصيات:

- ونوصي الباحثين بدراسة أقوال باقي القراء في تفسير القرآن الكريم؛ كالإمام الكسائي وغيره.
- ونسأل الله عز وجل أن ينفع بهذا البحث قارئه، ويوفقنا لما يحب ويرضى.

5. قائمة المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين، (1399هـ/1979م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، المكتبة العلمية.
- ابن الأنباري، أبو بكر، (1412هـ/1992م)، الزاهر في معاني كلمات الناس، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن الجزري، شمس الدين، (1351هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية.
- ابن زنجلة، عبد الرحمان، (د ت)، حجة القراءات، دار الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1984هـ)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
- ابن عطية، عبد الحق، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد، (1399هـ/1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.
- ابن كثير، إسماعيل، (1420هـ/1999م)، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- ابن مجاهد، أبو بكر، (1400هـ)، السبعة في القراءات، مصر، دار المعارف.
- ابن منظور، جمال الدين، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- الأزهرى، محمد، (2001م)، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- بلوط علي الرضا- بلوط أحمد طوران، (1422هـ/2001م)، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، قيصري- تركيا، دار قصبه.
- الثعلبي، أحمد، (1436هـ/2015م)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، جدة- السعودية، دار تفسير.

- الجوهري، إسماعيل، (1407هـ/1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين.
- الحميري، نشوان، (1420هـ/1999م)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، بيروت-لبنان، دار الفكر المعاصر.
- الذهبي، شمس الدين، (1405هـ/1985م)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، شمس الدين، (1417هـ/1997م)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية.
- الرازي، زين الدين، (1420هـ/1999م)، مختار الصحاح، بيروت، المكتبة العصرية-الدار النموذجية.
- الرازي، فخر الدين، (1420هـ)، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الزجاج، إبراهيم، (1408هـ/1988م)، معاني القرآن وإعرابه، بيروت، عالم الكتب.
- السمعاني، منصور، (1418هـ/1997م)، تفسير القرآن، الرياض-السعودية، دار الوطن.
- السمين الحلبي، شهاب الدين، (د ت)، الدرالمصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق، دار القلم.
- الطبري، محمد بن جرير، (1420هـ/2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة.
- الفراء، يحيى، (د ت)، معاني القرآن، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة.
- الفراهيدي، الخليل، (د ت)، العين، دار ومكتبة الهلال.
- الفيومي، أحمد، (د ت)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية.
- القرطبي، شمس الدين، (1384هـ/1964م)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصرية.
- المثني، معمر، (1381هـ)، مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- النحاس، أحمد، (1409هـ)، معاني القرآن، مكة المكرمة، جامعة أم القرى.
- الهروي، أحمد، (1419هـ/1999م)، الغربيين في القرآن والحديث، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الواحدي، علي، (1430هـ)، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

Bibliography List

- Ibn al-Atheer, Majd al-Din (1399 AH / 1979 AD), "Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wal Athar", Beirut, Al-Maktaba Al-Ilmiyya.
- Ibn al-Anbari, Abu Bakr (1412 AH / 1992 AD), "Al-Zahir fi Ma'ani Kalimat al-Nas", Beirut, Dar Al-Risalah.
- Ibn al-Jazari, Shams al-Din (1351 AH), "Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Quraa", Maktabat Ibn Taimiyah.
- Ibn Zanjala, Abd al-Rahman (unknown date), "Hujjat al-Qira'at", Dar Al-Risalah.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (1984 AD), "Al-Tahrir wal Tanwir", Tunis, Dar Al-Kutub Al-Tunisiyya.
- Ibn Atiyya, Abd al-Haq (1422 AH), "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz", Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

- Ibn Fares, Ahmad (1399 AH / 1979 AD), "**Mu'jam Maqayyis al-Lughah**", Dar Al-Fikr.
- Ibn Kathir, Ismail (1420 AH / 1999 AD), "**Tafsir al-Quran al-Azim**", Dar Taiba Li'l-Nashr wa'l-Tawzi'.
- Ibn Mujahid, Abu Bakr (1400 AH), "**Al-Sab'ah fi al-Qira'at**", Egypt, Dar Al-Ma'arif.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din (1414 AH), "**Lisan al-Arab**", Beirut, Dar Sadir.
- Al-Azhari, Muhammad (2001 AD), "**Tahdhib al-Lughah**", Beirut, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Ballut, Ali al-Rida/ Ballut, Ahmed Turan , (1422 AH / 2001 AD), "**Mu'jam Tarikh al-Turath al-Islami fi Maktabat al-'Alam**", Kayseri, Turkey, Dar Qasbah.
- Al-Tha'labi, Ahmad (1436 AH / 2015 AD), "**Al-Kashf wal Bayan an Tafsir al-Quran**", Jeddah, Dar Tafsir.
- Al-Jawhari, Ismail (1407 AH / 1987 AD), "**Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah**", Beirut, Dar Al-Ilm Li'l-Malayin.
- Al-Humairi, Nashwan (1420 AH / 1999 AD), "**Shams al-'Ulum wa Dawa' Kalam al-Arab mina al-Kaloum**", Beirut, Dar Al-Fikr Al-Mu'asir.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din (1405 AH / 1985 AD), "**Siyar A'lam al-Nubala**", Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din (1417 AH / 1997 AD), "**Ma'rifat al-Quraa' al-Kibar 'ala al-Tabaqat wal A'sar**", Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Razi, Zain al-Din (1420 AH / 1999 AD), "**Mukhtar al-Sihah**", Beirut, Al-Maktaba Al-Asriyya / Al-Dar Al-Namudhajiyyah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din (1420 AH), "**Mafatih al-Ghayb**", Beirut, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Al-Zajjaj, Ibrahim (1408 AH / 1988 AD), "**Ma'ani al-Quran wa l'rabuh**", Beirut, Alam Al-Kutub.
- Al-Samani, Mansur (1418 AH / 1997 AD), "**Tafsir al-Quran**", Riyadh, Dar Al-Watan.
- Al-Samin al-Halabi, Shihab al-Din (unknown date), "**Al-Durr al-Musun fi 'Ulum al-Kitab al-Maknun**", Damascus, Dar Al-Qalam.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (1420 AH / 2000 AD), "**Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran**", Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Farra, Yahya (unknown date), "**Ma'ani al-Quran**", Egypt, Dar Al-Misriyya Li'l-Ta'leef wa'l-Tarjama.
- Al-Farahidi, Al-Khalil (unknown date), "**Al-Ayn**", Dar wa Maktabat Al-Hilal.
- Al-Fayoumi, Ahmed, (unknown date), "**Al-Misbah Al-Muneer fi Ghareeb Al-Sharh Al-Kabeer**", Beirut, Al-Maktaba Al-Ilmiyya.

- Al-Qurtubi, Shams al-Din, (1384 AH / 1964 AD), “**Al-Jami’ li Ahkam al-Quran**”, Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyya.
- Al-Muthanna, Muammar, (1381 AH), “**Mujaz al-Quran**”, Cairo, Maktabat al-Khanji.
- Al-Nahhas, Ahmed, (1409 AH), **Ma’ani al-Quran**, Makkah, Jami’at Umm al-Qura.
- Al-Harawi, Ahmed, (1419 AH / 1999 AD), “**Al-Ghareebayn fi al-Quran wa al-Hadith**”, Saudi Arabia, Maktabat Nezar Mustafa al-Baz.
- Al-Wahidi, Ali, (1430 AH), “**Al-Tafsir al-Basit**”, Imadat al-Bahth al-ilmi, Jami’at Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyya.



الوظيفة المعرفية للأنبياء من خلال القرآن الكريم - دراسة نماذج -

*The cognitive function of the prophets through the Quran
- study models -*

د/ بلال بوسنة*

كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)

billal.boussena19@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/04/04 تاريخ الاستلام: 2023/10/16 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: سعت هذه الورقة البحثية إلى محاولة عرض أبرز الطرق المعرفية التي تربط الإنسان بالوجود من خلال القرآن الكريم، والتي طُرحت وفق أشكال مختلفة كان أنبياء الله الفاعل الرئيسي فيها بسلوكهم وأقوالهم، وهدفهم من ذلك تحقيق النقلة المعرفية التصاعدية في أقوامهم؛ من المعرفة الحسية المنطوية على المادة وحدها والتي تعادل الانقطاع والكفر بالله، إلى المعرفة القلبية المنفتحة والمتجاوزة للمادة والتي تعني الإيمان والاتصال بالله، وبين الطريق الأول والثاني حركة معرفية شاقة ذكرها لنا القرآن الكريم في عدة نماذج.

الكلمات المفتاحية: المعرفة؛ النبي؛ النقلة؛ القرآن؛ الوجود.

Abstract: This research paper sought to attempt to present the most prominent epistemological methods that link man to existence through the Holy Qur'an, which were presented according to various forms in which God's prophets were the main actors with their behavior and sayings. From sensory knowledge that involves matter alone, which is equivalent to severance and disbelief in God, to heartfelt knowledge that is open and transcends matter, which means faith and connection with God, and between the first and second paths is an arduous cognitive movement that the Holy Qur'an mentioned to us in several

Keywords: Knowledge; Prophet; the shift; Qur'an; existence.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنّ عملية التباحث في مستويات المعرفة هي من الضرورة بما كان لمن أراد أن يتدرج في سلم معرفة، ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا انطلق الإنسان من القرآن الكريم الذي يعتبر مولدا للمعرفة في أساسه، فالإنسان يحيا بالمعرفة ويموت بفقدانها، إذ تعتبر من المواضيع المهمة التي لا بد أن تطرح في كل مناسبة علمية لما لها من تأثير بارز في تحديد طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق، وبما أنها محورية في الوجود أردنا أن ننقلها من أفضل البشر أنبياء الله، فكان اختيارنا للعنوان مركزا في أساسه على حركة المعرفة من مستواها الأدنى إلى مستواها الأرقى التي سعى أنبياء الله لتحقيقها في أقوامهم، فكان العنوان موسوماً بـ الوظيفة المعرفية للأنبياء من خلال القرآن الكريم، حيث أردنا من هذا العنوان معالجة الإشكال الذي يخص مسألة التمكين من عدمه، وذلك عبر السؤال الجوهرى التالي: هل تحققت مساعي أنبياء الله في تحقيق النقلات المعرفية في أقوامهم أم لا؟ من الإشكالية فرعنا عدة تساؤلات فرعية، تمثلت في الآتي: ماهي مميزات الإنسان الكامل/ نبي الله؟ كيف عرض القرآن الكريم مستويات المعرفة؟ فيما تمثلت النقلات المعرفية للأنبياء في أقوامهم من خلال القرآن الكريم؟ وهل تحققت مساعيهم في ذلك؟

وعليه اقتضت الورقة البحثية أن تمر عبر محورين رئيسيين تمثلا في الآتي:

المحور الأول: مستويات المعرفة من منظور قرآني

المحور الثاني: وظيفة النبي معرفيا داخل أقوامهم -دراسة لبعض النماذج القرآنية-

هذا وكله عزم في تحقيق جملة الأهداف المرجوة والمتمثلة في محاولة توضيح موضوع طرق المعرفة أكثر من خلال القرآن الكريم، وذلك من أجل التوصل إلى إقامة علاقة قرب مع الله أولا، إضافة إلى ذلك توضيح أكبر إشكالية تخص علاقة المعرفة بمسألة الكفر والإيمان ثانيا، كما أننا أردنا أن نوضح أبرز طريق يعرف الوجود أكثر والمتمثل في الطريق القلبي الذي هو بحاجة ماسة إلى إظهاره في الوسط الإسلامي بصفة خاصة، المجتمع الإنساني بصفة عامة.

2. مستويات المعرفة من منظور قرآني

إنّ عملية التأسيس السليم للمعارف والعلوم ترتكز على القرآن الكريم، لما لهذا الأخير من خاصية بارزة في شموليته، وفي كرمه وعطائه. في هذا المحور أردنا أن نوضح مستويات المعرفة التي طرحها القرآن الكريم بدءاً بتعريف القرآن الكريم كمرتكز يتكأ عليه؛ ثم تبين قدر المستطاع مستويات المعرفة فيه.

2.1. **التعريف بالقرآن الكريم:** تعددت وتنوعت التعاريف التي خصت القرآن الكريم من شخص إلى آخر، في هذه الورقة البحثية ركزنا على أبرز التعاريف الإسلامية التي نظرت إلى القرآن من زاويته المعرفية، عرفه أحد الباحثين قال: "القرآن صدى لب الوجود، ومرآة تعكس حقيقة الكون وحقيقة كل موجود، ألفاظه مصابيح تضيء طريق الحقيقة الدالة على الخالق وما خلق من مخلوقات نوعا وشكلا بدون

حدود، جاء القرآن بلغة علمية وبأسلوبه يحدد معالم نهج السعادة للمؤمنين الصالحين، وإرشاد للعلماء وتوجيه لهم بدون نهاية أو حدود ما دام للإنسان وجود، وكل المكتشفات العلمية، وإن كانت أقل منها في أبعادها لأنها بشرية، فهي لا تخالفه ولا تزيد عنه¹، ما يميز هذا التعريف أنه يبين أن كلمات القرآن هي لب الوجود وجوهره، وهناك تعريف لباحث آخر عرف القرآن الكريم بطريقة أشمل وأوسع، قال: "القرآن هو المعادل للوجود الكوني وحركته وما فيها من متغيرات مكانية وزمانية تنعكس كلها على المجتمعات والأبنية الحضارية وتحمل الدفع المستقبلي دوما"²، أي: إن القرآن الكريم يساوي الوجود في سيرورته الزمكانية، وهو مولد كل المعرفة الكونية، نلاحظ من التعريف أن صاحبه أراد أن يعادل تعريف القرآن بالوجود المتحرك في الزمان والمكان، يقول: "صاغ الله هذا الكتاب الكوني بحيث يعطي أشكالاً مختلفة من الوعي والمعرفة تبعاً للفوارق النوعية في تطور العقل البشري وأنساقه المعرفية، فلا يصبح مستلباً بشكل مطلق لمرحلة تطويرية دون الأخرى وليؤدي رسالته العالمية وعبر متغيرات المكان والزمان وموافق لكل منهج يظل مستمراً في أسلمة المعرفة عبر كل العصور وليس عصر معين"³.

مما سبق ذكره من محاولات لتعريف القرآن الكريم، نسهم بمحاولة أخرى لتعريف القرآن الكريم، - وأسميناها بمحاولات- لأنها مهما ارتقت معرفياً تبقى محاولات في قبال القرآن الكريم، الذي يملك خصوصيات إلهية تتاح للخلص المطهرون بمعنى؛ أن فهمه والعلم به خاص وليس عام، وقد أوضح لنا ذلك الله عز وجل عن كتابه عندما قال: إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون⁴، أي أنه توجد فئة معينة لها القدرة على معرفة القرآن وفهمه بحسب وعائها، عكس ما أبداه أغلب المفسرين عندما فسروا "المطهرون" وقصدوا من خلالها الطهارة من الحدث الظاهري، فهناك فرق بين المس، واللّمس، "لا يمسه الكتاب المكنون في القرآن إلا المطهرون، والكلام على أي حال مسوق لتعظيم أمر القرآن وتجليله، فمسه هو العلم به، وهو في الكتاب المكنون، والمطهرون - اسم مفعول من التطهير- هم الذين طهر الله نفوسهم من أرجاس المعاصي وقذارات الذنوب، أو مما هو أعظم من ذلك وأدق هو تطهير قلوبهم من التعلق بغير الله تعالى، وهذا المعنى من التطهير هو المناسب للمس الذي هو العلم دون الطهارة من الخبث أو الحدث كما هو ظاهر"⁵.

مما سبق ذكره نقول: إن القرآن الكريم هو كلام إلهي موجه إلى الإنسان يبصره بحركة وجوده من بداية خلقه في العوالم المختلفة إلى نهايته، ولا يختص بعالم الزمان والمكان فقط كما ذكر في بعض التعريفات، لأنه لو كان فعلاً كذلك لأصبح كتاب دنيا، أو بعبارة أوضح كتاب تاريخ يعرض التجربة الإنسانية الخاصة بعالم الزمان والمكان فقط، لكن القرآن أوسع من ذلك بكثير؛ يشمل عالم الزمان

¹ رابع جابه، القرآن والعلم - خلق الإنسان والجان-، ج1، ص27.

² بلقاسم حاج حمد، المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، ص93.

³ بلقاسم حاج حمد، المرجع السابق، ص93.

⁴ سورة الواقعة، الآية: 77-79.

⁵ الطباطبائي، تفسير الميزان، ج19، ص137.

والمكان.

2.2. مستويات المعرفة من منظور قرآني: إذا أردنا أن نقرأ عن المعرفة في القرآن الكريم، فإن حجر الأساس في ذلك هو تحديد وضبط القالب الاصطلاحي والقالب التعريفي للمعرفة من خلال القرآن نفسه وكيف عرض لنا المعرفة، ثم لنعرف أيضا ضمن أي حدّ وتحت أي اصطلاح نبحت عنه، فمن جملة التعاريف اللفظية العامة للمعرفة هو أن: "المعرفة في كل حالاتها هي علاقة تقوم بين الإنسان الذي يعرف والشيء المعروف"¹، وهناك من عرفها قائلاً أنها: "فعل الذات العارفة في إدراك الموضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه أي غموض والتباس"²، وقال آخر: "إنها ثمرة التقابل والاتصال بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وتتميز من باقي الشعور من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"³. مما سبق ذكره نخلص إلى أن: المعرفة تعني مطلق الإدراك في الوجود، "وهي أكبر من العلم، والعلم محتوى في المعرفة وبينهما نسبة العموم والخصوص المطلق"⁴، إذا قلنا أن المعرفة تساوي مطلق الإدراك في الوجود، والوجود مبثوث في القرآن الكريم، فإن التدرج في هذا يعرف مستويات وأدوات تراتبية بينها القرآن الكريم في أكثر من مرة.

لقد أسهم الفكر الإسلامي في بناء الحضارة الإنسانية بعد نزول القرآن الكريم، حيث دعا القرآن الكريم أمة الإسلام لطلب العلم والمعرفة منذ اللحظة الأولى في قوله تعالى: اقرأ باسم ربك الذي خلق⁵، فهذا أول خطاب إلهي وجه إلى النبي صل الله عليه وسلم، وفيه دعوة إلى القراءة والمعرفة، وكل إنسان يولد في الدنيا خالياً من كل المعرفة، ثم يكتسب بعد ذلك جميع علومه ومعارفه عن طريق أدوات خاصة جهزها الله بها⁶، يقول الله تعالى: والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون⁷، وقال في موضع آخر: ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير⁸، نلاحظ من الآية الأولى أن طلب القراءة هو للناس أجمعين، على اختلاف حظهم من العقل والقدرة على التفكير، فالإنسان يكتسب معارفه بعد اتصاله بالخارج عبر أدوات المعرفة التي أشارت إليها الآية الأولى والمتمثلة في "الحس، والعقل، والقلب" ولو فرضنا انعدام تلك الأدوات لما حصلت للإنسان أية معرفة، وهذا ما أكدته الآية الثانية عندما ركزت على ذم للمتبعين الذين يجادلون في الله من غير وعي، وبيان لطرق المعرفة، حيث تذكر أن هؤلاء لم يسلكوا طريق العقل ولا طريق العرفان،

¹ زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص 10.

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 606.

³ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 186.

⁴ راجع عبد الحميد الكروي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 49.

⁵ سورة العلق، الآية: 01.

⁶ أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 55.

⁷ سورة النحل، الآية: 78.

⁸ سورة الحج، الآية: 08.

كما لم يستعينوا بالوحي الذي هو الكتاب المنير وتفصيل ذينك الآيتين يُسلمنا إلى وجود عدة مستويات للمعرفة، والتي أُريد من خلال طرحها في القرآن أن توظف مركبة يكمل بعضها البعض كأداة لمعرفة الوجود أي؛ (الحس + العقل + القلب + الوحي) = أداة واحدة للتفسير وجلب المعرفة، وأن تجزيء البعض من تلك المركبات يؤثر سلبا في عملية تحصيل المعرفة المقاربة للحقيقة، كما أنه يصنع اتجاهات وأسقف مغلقة تدافع عن أداتها المعرفية من غير اطلاع على الأدوات الأخرى، وهذا ما حدث في الواقع، من ذلك الانفكاك ظهر الحسيون والعقليون، والإشراقيون، كإفرازات على الساحة التاريخية، وأصبح أغلبهم يحتكرون الوسيلة لأنفسهم، وهذا ما نسعى إلي توضيحه في هذا العنصر؛ هو عرض تلك مستويات المعرفة الحقيقية التي طرحها القرآن الكريم، وتتمثل في الآتي:

أ- المعرفة الحسية: وهو طريق مفتوح لجميع البشرية بما في ذلك الحيوان، هذا الطريق يعد أول طرق المعرفة، ميدانه الطبيعة الحسية، وأدواته حواس الإنسان من سمع وبصر وشم ولمس...إلخ، هذا الطريق هو مرحلة أولية تفضي إلى مراحل بنائية لاحقة، إذن؛ هو بداية الطريق، لا كل الطريق.

نجد أن القرآن الكريم خص هذا الاتجاه بمواضع كثيرة نذكر من بينها قوله تعالى: أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت¹، وعلى أية حال فإن هذه الآيات الجليلة لم تخاطب أهل هذه المرحلة في شأن السماء إلا من حيث رفعها كما يرفع السقف على البيت، وتلك هي أبسط نواحيها وأشدّها بدائية². هذا الطريق بالنسبة للحيوان محدود عكس الإنسان الذي يمتلك وسائل أخرى تتجاوز طريق الحس تساعد في التكامل أكثر، لكن هل استوعب الإنسان على مرّ عصوره أن أداة الحس طريق ممر لا طريق نهاية أم لا؟

كما أنّ الاعتماد على هذا الطريق وحده يفضي إلى أن الإنسان في تركيبته مادة فقط، أي لا يحمل مكونات ومركبات أخرى إلا المادة الخارجية التي يتواصل معها بالحواس الظاهرية فقط، لكن في حقيقة الإنسان أنه مركب من المادة ومن غير المادة فكما للمادة وسائلها المعرفية كذلك لغير المادة/ الغيب وسائله المعرفة، ومحاولة تحويل كل ما في الوجود إلى المادة وحدها هو ضرب من الخيال وقصور في فهم معادلة الوجود، وإذا جعل الإنسان الحس مقصده وغايته تجرد من خصيصته الغيبية الإلهية وركن إلى المادة البدنية وحاجياتها التي لا تعدو أن تكون فانية بفناء البدن، وتصبح القيم المادية الزائلة هي الشغل الشاغل وهي المتعلق الوحيد للإنسان، فإذا تعلق بها وانقطع عن باقي المستويات التصاعديّة للمعرفة التي تؤوّل إلى معرفة الله فإنه حتما يساهم في موته التدريجي ريثما انتهت تلك المادة وفنت.

ب- المعرفة العقلية:

لما كان القرآن يطلب من أتباعه الفهم الواعي لما يلاحظون ويشاهدون ويحسون، ولما كان الإنسان

¹ سورة الغاشية، الآية: 17-20.

² محمد غلاب، المعرفة عند مفكري الإسلام، ص72.

بوسائل معارفه الحسية وحدها لا يستطيع استيفاء جميع مطالبه الفكرية، فكان لا بد له أن يتخطى تلك المعرفة الحسية في اكتساب المعارف ويصعد درجة من درجات السلم المعرفي.

وهنا ينتقل الفكر من مرتبة النظر إلى الكائنات بعين البصر، إلى مرتبة النظر في الموجودات بعين الذهن المعتمد على الحواس، ومن ذلك قوله تعالى: **أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروع، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج. تبصرة وذكرى لكل عبد منيب**¹، فهذه الصورة المرئية التي رسمتها الآيات من وجود السماوات بعضها فوق بعض، وما يتراءى فيها من شمس وكواكب وما يشاهد ويلاحظ من نظامها الدقيق، ووجود الأرض بما عليها من جبال وبحار وصلاحيها لمقام الإنسان إن كل هذه الصور المرئية فيها دعوة قوية إلى وجوب النظر، ثم إلى التفكير في الموجود المرئي للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول².

وبذلك يوجه القرآن نظرنا إلى ضرورة وجوب الملاحظة والتفكير فيما يحسه الإنسان ويشاهده ليصل من ذلك إلى ما لم يكن يعرفه، وهذا الطريق العقلي المعتمد على الحواس يمكن أن يسمى "طريق الأسباب والمسببات"، حيث ينظر المستدل أولاً إلى المرئيات ثم يحاول أن يتبين أسبابها المباشرة، أي المؤثرة فيها بلا واسطة، وآيات الأسباب والمسببات في القرآن كثيرة قال تعالى: **وهو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون**³، كما نجد أن القرآن الكريم يؤكد ويصر على وجوب الملاحظة والتفكير، كما يصنف ويجعل من لا ينتفع بحواسه وعقله في صف الهائم أو أضل أو يحكم عليه بأن مأواه جهنم، يقول تعالى: **ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**⁴.

ومن هنا فإن البحث في القرآن اضطر المسلمين اضطراراً إلى استعمال عقولهم، فهو يحث على النظر والتأمل، وعدم أخذ الأمور تقليداً واتباعاً للأجداد وللأسلاف، ويسخر من هؤلاء الذين مثلهم كمثل الحمار يحمل أسفارا ومن هؤلاء الذين يقولون كما قال الله عنهم: **إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**⁵ ويعقب على قولهم فيقول: **أولوكان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**⁶، وعليه فإن القرآن الكريم حث في أكثر من مناسبة إلى استعمال العقل، وأن إهماله وعدم توفير شرائط عمله سيؤول في النهاية إلى تعطيله، وهذا ما هو متفشٍ في الواقع المعيش، عندما طغت متطلبات الغريزة وأصبحت

¹ سورة ق، الآية: 6-7.

² ينظر: أحمد عبد المهيم، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 61.

³ سورة النحل، الآية: 10-11.

⁴ سورة الأعراف، الآية: 179.

⁵ سورة الزخرف، الآية: 22.

⁶ سورة المائدة، الآية: 104.

مشغلا ومطمحا للإنسان في قبال العقل، أدى ذلك إلى تهميشه واقصائه؛ لأن العقل الذي لا يُسقى بالقراءة والتفكير يموت كما تموت الشجرة التي لا تسقى بماء الحياة، وعكس ذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه المهتمين بالعقل وحركته هم الأقرب إلى استيعاب إفرازات المعرفة القلبية عقليا، وتذوقها إذا ساروا إليها عمليا.

ج - المعرفة القلبية/ الذوقية:

إنّ ميادين المعرفة وموضوعاتها متنوعة تنوعا يزيد على تنوع وسائل المعرفة في الإنسان، كما تنوع وطبيعة الموضوع المراد التوجه إليه، فإذا كان الموضوع لا يوجد في عالم المادة فإن الحواس تكون قاصرة في نقله، كما يقف العقل مذنبًا في أحكامه كذلك، بل هناك طرقا أخرى تتجاوز الحس والعقل، مثل طريق القلب، هذا الأخير يعدُّ خصيصة إلهية مودعة في الإنسان به يخرق حجب الغيب شريطة تطهير نفسه والمحافظة على سلامة قلبه. يقول أحد الباحثين في هذا الشأن متحدثا عن سلامة القلب: "ونتيجته دائرةٌ على كشف الغطاء، وتحقيق الإمداد والعطاء، وهو الذي لا يُنالُ بحيلة"¹، وهناك من الباحثين من قال عنه أنه: "أداة المعرفة يُعدُّ مركز الإدراك الدوّقي أو الفهم"²، والذوق لا يتأتى إلا بالمعرفة الرسمية التي أنجبتها البراهين العقلية بواسطة الذكر، أي لا يكون الذكر مجرد النطق باللسان، بل استحضار القلب لمعاني أسماء الله الحسنى التي اكتسبها في مرحلة المعرفة الرسمية فالذكر يردد بلسانه وفي نفس الوقت يحضر بقلبه اسم الله أو غيره من الأسماء الحسنى إلى أن يكف ومعها اللسان عن الحركة ويستمر ذلك على مستوى القلب ويواظب عليه إلى غاية فناء صورة الكلمة وبقاء معناها مجردا حاضرا فيه وكأنه ملتصق به وحينها لا يمكن الفصل بين الذكر والفكر فيصبح طريق الذكر هو نفسه طريق الفكر، وخلالها يحصل للذاكر فوائد كثيرة منها ما يرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية ومنها ما يتعلق بالكرامات والمعارف التي يتلقاها"³.

وهذا الطريق الذي يسلكه الإنسان إلى معرفة الله، يعتبر هبة إلهية للإنسان المحقق لشروطه، يقول الله تعالى: **واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم**⁴، فالعلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا، والإنسان ليس حسا وعقلا وحسب، بل الإنسان بروحه الشفافة ونفسه الزكية، وبصيرته المضيئة، وإذا ما صفت الروح، وتزكت النفس زال عن البصيرة ما تراكم عليها من صداداً كان يحجبها باستمرار عن أداء وظيفتها، وإذا ما تزكت النفس أصبحت محلا للإلهام وللمعرفة المستنيرة في عالم ما وراء الطبيعة، وهذا العلم متاح للأولياء

¹ أبو العباس أحمد زرروف الفاسي، مقدمة التصوف وحقيقته، ص 16.

² أحمد عبد المهيم، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 63.

³ الطاهر بونابي، الظاهرة الصوفية العرفانية بالمغرب الأوسط، ص 119.

⁴ سورة البقرة، الآية: 282.

يقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق تعالى، يقول الله تعالى: وعلمناه من لدنا علما¹ ويسمى هذا العلم بالعلم اللدني أو الإلهام ومفتاحه استغراق القلب بذكر الله².

لكن الإشكال الذي حصل على الساحة التاريخية أنه تم التعاطي مع طرق المعرفة منفصلة عن بعضها البعض كما أشرنا سابقا، حيث أصبح كل طريق يمثله اتجاه يُكنى بمسمى ذلك الطريق، فأُطلق على الاتجاه الحسي تسمية: "الماديون"، وعلى الاتجاه العقلي تسمية: "العقليون"، وعلى الاتجاه القلبي: "الصوفيون والعرفانيون"، وأصبح كل اتجاه يُخوّن الآخر ولا يطمح إلى الوصول إلى أسرارهِ محتكرا المعرفة لصالحه رغم تفاوتها وهذا ما أخل بالمعرفة برمتها، والتخوين يكون حسب ترتيب الطرق وأهمياتها، حيث نجد الحسي المنطوي على نفسه يستنكر العقلي والقلبي لأنه لم يستوعبهما ولم يعمل للوصول إليهما، وكذلك العقلاني الذي انطوى على دائرته تجده غالبا ما يستنكر الطريق القلبي لأنه لم يستوعبه ولم يعمل للوصول إليه.

إنّ المعرفة القلبية تُعد درجة راقية في سلم المعرفة، وهي متاحة للإنسان المؤمن الذي يلتزم بشريعة الله وفق ما أَرادَه اللهُ منه، ثم إنها المقصد والغاية التي أَرادها اللهُ عزَّ وجل أن تتحقق في عباده، ولا يتأتى طريق هذه المعرفة إلا إذا سبقها طريق العقل والحس، فمعرفة التكاليف والقيام بها هي من المهمات الأولية للعقل والحس، اللذان يعتبران طريقا إلى المعرفة القلبية ولا يمكن الفصل بين ثلاثية الحس والعقل والقلب، وأيُّ فصل بينهم يؤوّل إلى تضارب في اقتناء الحقيقة.

كما تمتاز المعرفة القلبية بسعة الأفق، كونها متجاوزة للزمان والمكان هذا من جهة، ومتجاوزة عن أفهام العقول المنقطعة على الله من جهة ثانية، إنها المعرفة الإلهية المستودعة في قلوب أوليائه بسبب صفائهم وتقواهم، أصحاب هذه المعرفة يكونون أقرب إلى الأنبياء والرسل وأقرب إلى الله من باقي المعرفتين العقلية والحسية.

ويمكننا أن نضع معادلة نوضح فيها هذه المعرفة، بدءًا بتفكيكنا لتركيبية الإنسان كأرضية ننطلق منها، لنعرف في النهاية علاقة الإنسان بالمعرفة القلبية من خلال القرآن الكريم، وهي على النحو التالي:

الإنسان في بداية خلقه = (نفس + بدن + عقل + قلب + روح)، الله عزَّ وجل خلق الإنسان في فطرة سليمة تحوي على جميع العناصر السابقة مرتبطة بفيضه ونوره عبر واسطة الروح تلك النفخة الإلهية التي تربط بين الإنسان وخالقه عبر القلب الذي يعتبر جوهر النفس، ويعد جهازا لاستقبال الروح الإلهية في الإنسان، بمعنى؛ أن الله في بداية الخلق نفخ الروح في البدن فتكونت النفس البريئة وزودها بوسائط المعرفة، وترك لها حرية الاتصال والانفصال عن الله بسبب الأعمال، قال تعالى: قد أفلح من زكاهها وقد

¹ سورة الكهف، الآية: 65.

² عبد الحلیم محمود، الإسلام والعقل، ص 111.

خاب من دسها¹، أي أن الطفل الصغير يولد ملائكيا بالفطرة ثم يمتلك أدوات المعرفة المتوافقة مع عالم المادة ليعرف عظمة خالقه من خلال الكون، وذلك وفق أدوات المعرفة المودعة فيه هذا من جهة، إضافة إلى إرسال الله له الوحي والدال عن الوحي من جهة ثانية، وكل هذا هدف في تكامله وتحقيقه القرب الإلهي.

وعليه إذا استطاع الإنسان أن يحافظ على سلامة قلبه فإنه يحافظ على اتصاله بالله، وبالتالي فإنه يحافظ على حياته، لأن الاتصال بالله يساوي الحياة والانقطاع عن الله يعادل الموت، وليس كما يروجون للموت أنه موت البدن هذه نظرية مادية تنظر للإنسان على أنه مادة. فموت الإنسان في الحقيقة هو موت قلبه بسبب معاصيه وإذا مات القلب انقطع اتصاله بالله وإن كان يتحرك بالنفس، فكم من أحياء في عالم المادة هم ميتون في الحقيقة بسبب تغليف قلوبهم، وكم من أموات في المقابر هم أحياء بسبب قلوبهم المتصلة بالله، فعند تجرد البدن وموته لا يعني موت الإنسان وإنما نفسه انتقلت وخرجت من تلك المركبة المادية (البدن)، وإذا كانت تلك النفس سليمة محافظة على سلامة قلبها تبقى متصلة وحيّة في عالمها الخاص، وتبقى تأثيراتها على عالم الدنيا لكن كثيرا من الناس لا يشعرون، يقول الله تعالى: ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون²، ويقول في آية أخرى: ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون³ كما نجد أن الله عزّ وجل يركز في أكثر من مرة على سلامة القلب يقول عزّ وجل: يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم⁴، فالتركيز على تطهير القلب والمحافظة على سلامته هو في النهاية يصب في صالح الإنسان؛ لأنه يحافظ على اتصاله بالله الخالق المطلق، وبالتالي فإن الشريعة والأنبياء والمرسلين هم في النهاية نعم إلهية للإنسان تساعد على الارتقاء والتكامل.

استرسلنا في الحديث عن هذه المعرفة راجع إلى أهميتها في حياة الإنسان هذا من جهة، ومن جهة ثانية تهميشها في الواقع المعيش سواء في مناهج التدريس أو الممارسات اليومية، متجاهلين قيمتها ورتبتها وقدرها ومستبعدين حضورها لدى الإنسان، بحيث كلما ابتعد الإنسان عن هذه المعرفة كلما ابتعد عن القيم وعن الدين وبالتالي انقطع عن الله وأصبح مثله مثل الحيوان وربما أقل من ذلك، يقول الله تعالى في هذا الشأن: ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون⁵، وفي قوله: أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وأذان يسمعون بها فإنها لا تعى الأبصار ولكن تعى

¹ سورة الشمس، الآية: 09.

² سورة آل عمران، الآية: 169.

³ سورة البقرة، الآية: 154.

⁴ سورة الشعراء، الآية: 89.

⁵ سورة الأعراف، الآية: 179.

القلوب التي في الصدور¹، وكلما استثمر الإنسان فيها واجتهد في تحصيلها كلما أتيحت له إمكانات خارقة وهبات إلهية بها يعرف الوجود ويفسره، يقول الله تعالى عن مكتسبي هذه المعرفة: **أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**²، فالسعي إلى تحصيلها والمجاهدة في امتلاكها ضرورة ملحة، قال تعالى: **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**³، وإذا تولى الله عز وجل هداية الطالب لهذه المعرفة إلى الطريق فإنه لا يشقى ولا تبهم الحقائق أمامه في الوجود، يقول تعالى: **أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس**⁴، قدم أحد المفسرون تفسيرا في غاية الأهمية بمكان بخصوص هذه الآية عندما قال: فالإنسان قبل أن يمسه الهدى الإلهي كالميت المحروم من نكهة الحياة الذي لا حس له ولا حركة، فإن آمن بربه إيمانا يرتضيه كان كمن أحياه الله بعد موته، وجعل له نورا يدور معه حيث دار يبصر في شعاعه خيره من شره، ونفعه من ضره، فيأخذ ما ينفعه ويدع ما يضره، وهكذا يسير في مسير الحياة⁵ فإذا اكتسب الإنسان هذه المعرفة التي تحييه فإن حياته تكون طيبة، "محفوطة بالملائكة مصنونة لا يمسها نصب ولا لغوب، لا يرى إلا خيرا، ولا يواجه إلا السعادة، وهو في أمن وسلام، لا خوف معه ولا خطر، ومن هذا الشأن فإنه يرى ما لا يراه الناس، ويسمع ما لا يسمعون، ويعقل ما لا يعقلونه، ويريد ما لا يريدونه وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته تحاكي أعمال غيره⁶.

د - المعرفة الوحيانية: تُعد أرقى المعارف طريقتها الوحي، خاصة بالأنبياء والرسل فقط، لها مكانة سامية لأنها مصنونة من آفات الخلط بين المثال المتصل والمنفصل، ومضار الالتقاط لدى العقل الجزئي والكلبي ومن غبار تأثير إبليس وإيحاءات المغالطات، وغمام السهو والنسيان وسائر الآفات المعرفية، وعليه تعتبر المعرفة الوحيانية مقياسا ومعيارا لتقييم سائر أنواع المعرفة، هي السلم والترتيب الأعلى في المعرفة؛ أي من الله إلى الرسول أو النبي صاحب المعرفة الوحيانية ثم إلى بقية الناس الذين لهم التأهيل للوصول من المعرفة القلبية - درجة الأولياء- كأقصى حد للمعرفة مرورا بالمعرفة الحسية والعقلية.

إنّ المعرفة الوحيانية هي تأييد رباني للأنبياء ورسله، هي معرفة مباشرة لهم عن طريق الوحي؛ فمن الغرابة أن يُقال عن النبي أو الرسول أنه يُخطئ أو تصيبه حالات السهو والبهتان؛ لأن هذه الأمور تحدث في أدنى مراتب المعرفة، المعرفة الحسية نموذجاً، عكس المعرفة الوحيانية المصنونة من الخطأ ولنا في القرآن الكريم عدة نماذج خصت حضور هذه المعرفة مع الأنبياء والرسل نورد بعضها منها، يقول تعالى: **وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون**⁷، بعد أن قضى نوح

¹ سورة الحج، الآية: 46.

² سورة البقرة، الآية: 6-7.

³ سورة العنكبوت، الآية: 69.

⁴ سورة الأنعام، الآية: 122.

⁵ حسين طباطبائي، تفسير الميزان، ج7، ص337.

⁶ المرجع نفسه، ص338.

⁷ سورة هود، الآية: 36.

عليه السلام عمرا طويلا في دعوة قومه، تأتيه المعرفة الوحيانية الإلهية المباشرة أنه لن يؤمن من قومك إلا الأشخاص الذي آمنوا فلا تتعب نفسك معهم، وفي آية أخرى يقول تعالى: **وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون**¹، بعد أن جُمع سحرة فرعون لمباهلة موسى عليه السلام وإلقائهم لسحرهم، أوجس موسى خيفة، فأنته المعرفة الوحيانية المباشرة: أن ألق عصاك فإذا تلقف ما يأفكون. وفي موضع آخر: **أسرّ النبي صل الله عليه وسلم إلى بعض زوجاته حديثا وأمرها بكتمانه، فلما نبات وقالت به أتاه الوحي مباشرة بذلك، يقول تعالى: وإذ أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبات به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير**²، من هذا النموذج الأخير نلاحظ أن معرفة الأنبياء والرسل هي معرفة متعلقة بجميع شؤون الحياة بما في ذلك الحياة الشخصية، وأنا هؤلاء الأنبياء والرسل هم النموذج الأعلى، هم الخلفاء الإلهيون في الأرض الحقيقيون في صفاته الدالون عن الله بالمعرفة الحقيقية الإلهية التي لا يشوبها نقص ولا ضعف ولا نسيان.

إنّ معرفة الأنبياء والرسل هي الميزان والأداة التفسيرية التي تقاس عليها جميع المعارف، هم قطب رحي المجتمع، معرفتهم الوحيانية هي التي تخضع باقي الطرق؛ من الحس إلى العقل إلى القلب للتقييم، بمعنى أن الأقرب إلى الأنبياء والرسل هم أصحاب المعرفة القلبية الذي يؤمنون بقلوبهم، ويؤمنون أن أقوالهم وحي ووجوده بركة في كل وقت، وأي اعتراض عن طلبات أو مواقف الأنبياء والرسل هو في النهاية اعتراض عن الله هذا من جهة، ومن جهة ثانية قصور في معرفة النبي، أي أن الذي لا ينفذ أوامر النبي أو الرسول أو يعارضه هو في النهاية لم يتخط بعد المستوى الحسي في المعرفة، نضرب مثلا قرانيا في أن الأنبياء معرفتهم معرفة صادقة لا يشوبها النقص، وأنها معيار كل المعارف، يقول تعالى: **وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا**³، أي أن عيسى عليه السلام مجعول من الله مباركا في أي مكان يكون فيه، وبما أن بركته التي تكون في كل مكان فإنها تساق الصواب كذلك في كل مكان، لأنه من المحال أن تجتمع البركة مع الخطأ وهذا ما يؤكد القرآن جليا في أكثر من مرة، يقول تعالى: **وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**⁴.

3. الحركة المعرفية التي فعلها الأنبياء في أقوامهم - دراسة نماذج قرآنية -

إنّ الأنبياء والرسل لهم وظيفة معرفية بارزة وشاقة تكمن في تحقيق النقلات المعرفية التي توصل الناس إلى الله؛ من مستوى الحس المنطوي على نفسه إلى مستوى القلب المجرد عن أسوار المادة، أي من مستوى الكفر إلى الإيمان وهذا ما نريد توضيحه في هذا المحور بدءًا بالغاية الأساسية والمقصد الإلهي من

¹ سورة الأعراف، الآية 117.

² سورة التحريم، الآية: 03.

³ سورة مريم، الآية: 31.

⁴ سورة النجم، الآية: 03-04.

بعثة الأنبياء والرسول كمحطة تصورية، ثم توضيح وظيفتهم المعرفية في أقوامهم وذلك بانتقاء بعض النماذج من القرآن الكريم.

أ- الغاية من بعثة الأنبياء والرسول: تكمن الغاية الأساسية في:

- نقل المجتمع من عبادة الأصنام الحسية إلى عبادة رب الأصنام.

- تحقيق النقلات في المجتمع من الكفر بالله إلى الإيمان به.

- تحريك إرادة الإنسان ومحاولة نقلها من مستوى التثبيط إلى مستوى التفعيل.

- هداية الناس إلى الطريق الصحيح - التوحيد-

- إقامة الدليل والحجة على الناس.

- إقامة العدل في العالم يقول الله تعالى: يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس

بالحق، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما

نسوا يوم الحساب¹.

- إسعاد الناس في حياتهم الدنيوية فضلا عن الحياة الآخرة.

مما سبق ذكره من الغايات والأسباب التي بُعث من أجلها الأنبياء والرسول، نقول: إن محاولاتهم التعريفية والتوضيحية للدين كانت تصب في صالح أقوامهم؛ وكل ذلك عزمٌ في تقييدهم من الله الذي لا يخيب من عرفه، لكن الحوائل والمعوقات والحجب العقلية والقلبية حالت دون ذلك لدى أغلب الناس في أقوامهم، والسبب راجع إلى افتقارهم للمعرفة التي تلبسهم الإيمان الحقيقي بالله، إضافة إلى استكبارهم وتعنتهم هذا من جهة ثانية، إضافة إلى ذلك أن الله عزّ وجل يُعرف بالقلب لا بالحس والعقل، وإنما هذين الأداتين الأخيرتين هما طريقان إلى المعرفة القلبية وخير دليل على ذلك قوله تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا، إن الله غفور رحيم²، من هذه الآية يتبين أن أقوام الأنبياء لو أطاعوهم لأوصلوهم إلى حقيقة الإيمان الذي لا يعرف الزيف والنكران.

ب- النقلات المعرفية للأنبياء - دراسة بعض النماذج القرآنية-

إنّ عملية تحقيق النقلات المعرفية للأنبياء في مجتمعاتهم الكافرة المنقطعة عن الله؛ هي عملية تصاعدية من المستوى الحسي المهيبي، إلى المستوى العقلي ثم المستوى القلبي، وسنورد بعض النماذج القرآنية مرتبة على تلك المستويات من خلال القرآن الكريم.

¹ سورة ص، الآية: 26.

² سورة الحجرات، الآية: 14.

1- المستوى الحسي:

إنّ الإطار المعرفي لأقوام الأنبياء كان حسيا في أساسه، وهذا الأمر جعل الأنبياء عليهم السلام يواجهون مشكلة صعبة في تغيير ذلك المستوى؛ لأنّ المستوى الحسي المنطوي على نفسه فقط يخلق إفرازات مادية بهيمية شيطانية في أساسها؛ كالاستكبار والتعنت والتعلق بالشهوات الهيمية من غير قيد، والاعتقاد بمادية الدّنيا، هذا الاعتقاد رفض كل التصورات التي تخالف إطارهم المعرفي يقول الله تعالى: وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا. يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجرا محجورا¹، وكما يلاحظ في هذه الآيات أنه جاء بشأن الكفار أنهم اعتبروا صحة دعوة الأنبياء بالنسبة للوحي والرسالة مرهونا بمشاهدة الملائكة، وكانوا يرون صحة دعوتهم بشأن الله ملازمة رب العالمين، وقد بين القرآن الكريم استكبارهم وطغيانهم وأشار إلى طلبين مستحيلين قد طلبوهما، أحدهما المشاهدة الحسية لله وهي محال مطلقا، لأنّ الله ليس بالإمكان رؤيته بالعين الظاهرة المادية، كما أنّ نظرة الكفار المادية الحسية تجاوزت ذلك بكثير قالوا على لسان القرآن: لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم²، أي أن الكفار في إنكارهم للوحي ورغبتهم في النظرة المادية قالوا: لما لم ينزل على فلان الغني الطائفي أو المكّي، إذا المقياس عندهم هو المادة لا غير، وقوله تعالى: فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم³، وبسبب هذا النطاق المحدود من العلم يطالبون بمشاهدة حسية للقيامة ما إن يطرح حديث القيامة وما إن يسمعون كلاما بشأن الله، يطالبون بقاء مادي معه.

وما يؤكد حديثنا السابق في القرآن الكريم عن قوم بني إسرائيل الذين تعنتوا كثيرا للمعرفة الحسية المادية في أكثر من مرة، وأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم عباد الله في ألسنتهم من البداية، لكنهم في قلوبهم وفي نمط تفكيرهم لم يكن لديهم اعتقادٌ إلا بالحسّ وكل ما يرتبط بالحس، وهنا تبرز العلاقة الوطيدة بين مستويات المعرفة وعلاقتها بالإيمان، وأنّ الإيمان لا يكون بالحواس وإنما يكون بالقلب الذي يصدق الإيمان، أما الحواس فهي طريق أولي لنقل الإيمان عبر العقل إلى القلب، قال تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا⁴، وهذه آية صريحة في أن الإيمان الحقيقي يكون تصديقه بالقلب، فإذا ما تم تذوقه وتصديقه ومشاهدته بالقلب فإنه من المحال أن يتبدل أو يتغير، أما إذا بقي الإيمان يراوح الحس فقط فإنه رهينة التغير والاهتزاز، وهذا ما حصل مع قوم موسى واستغلال السامري غيبة موسى عليه السلام لتمويههم بإله حسي، يقول الله تعالى: فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقال هذا إلهكم وإله موسى

¹ سورة الفرقان، الآية 21-22.

² سورة الزخرف، الآية: 31.

³ سورة النجم، الآية: 29-30.

⁴ سورة الحجرات، الآية: 14.

فنسي. أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً¹، من الآية نخلص إلى أن الذي يعرف الكون وفق المنظور الحسي وحده ويؤمن طبقاً لمعاييرته يتخلى عن إيمانه في أي لحظة تهز جانبه الحسي، ولما كان بنو إسرائيل هكذا، فقد آمنوا بالنبي موسى عليه السلام حينما رأوا عصاه تتحول إلى أفعى، وحينما رأوا العصى تطلق البحر، ثم عندما شاهدوا خوار جسد العجل اتجهوا إلى السامري، والجانب الحسي هو الذي فهموه من صيرورة العصا أفعى وخوار العجل إذ أنهم آمنوا بذلك الأمر الحسي فقط.

مما سبق ذكره نستنتج أن غاية الأنبياء هي محاولة رفع الناس معرفياً من المستوى الحسي المحدود إلى مستويات أخرى أرقى منه، وتبيان قصوره وضعفه كوسيلة وحيدة لإدراك الوجود ومتغيراته.

2- المستوى العقلي: إن القرآن الكريم جاء لمخاطبة العقل، إذ نجده في أكثر من مناسبة يركز على أعمال العقل ويكثر من تفعيل آياته وفق عبارات وجودية متنوعة: أفلا يعقلون أفلا يتدبرون أفلا ينظرون ، وهذه إشارة بارزة إلى ضرورة أعمال العقل، وهذا ما سعى من أجله أنبياء الله عليهم السلام، عندما واجهوا أقواماً لا يعرفون سبيلاً للمعرفة من غير المستوى الحسي، إذ نجدهم استعملوا معهم طرقاً لتحريك عقولهم وصناعة الجدل في نفوسهم لعلهم ينتقلون معرفياً مما هم فيه إلى معرفة أرقى، ولنا في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام خير مثال عندما قام بتحطيم أصنام قومه، وقام بتعليق الفأس في رقبة كبيرهم، وكل ذلك رغبة منه في إحداث ضجة معرفية تمس عقولهم، يقول تعالى: قالوا أنت فعلت هذا بالهتينا يا إبراهيم. قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون. فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون. قال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم. أف لكم وما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون²، من الآية نلاحظ تفوق إبراهيم عليه السلام على حسيّة قومه، لكنهم رغم ذلك تعنتوا ورفضوا أن ينساقوا إلى توجهاته فأمروا بحرقه، وهنا جاء التأييد الإلهي والمعجزة المباشرة التي تبطل تصوراتهم؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن من خصائص النار الإحراق لكنها بإذن الله لم تحرق سيدنا إبراهيم وكانت برداً وسلاماً عليه، رغم ذلك بقوا متعنتين لكفرهم إلا المستضعفين منهم، الذين لهم انقطاع عن مغريات الدنيا بسبب ضعفهم فكانوا مؤهلين لقبول الدعوة؛ لأن قلوبهم لم تتعلق كثيراً بالماديات ما جعلهم من السابقين إلى دعوة الأنبياء من غيرهم.

مما سبق ذكره نستنتج أن القلوب المغلفة كلية لا يمكن نقلها معرفياً، يقول تعالى: سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم³، وهذا ما حدث في دعوة أغلب الأنبياء؛ إذ لاقوا استنكاراً واستهزاء ومحاربة نتيجة إقفال طرق المعرفة لديهم.

¹ سورة طه، الآية 88-89.

² سورة الأنبياء، الآية: 61-67.

³ سورة البقرة، الآية: 10.

3- طريق القلب: إنّ المعرفة القلبية هي المقصد الأسى الذي جاء الأنبياء من أجل تحقيقه، وأن الخالق لا يُعرف تصديقا إلا من خلال هذه المعرفة الحضورية التي تضيء على الإنسان أبعاداً شهودية مرتفعة عن أسوار المادة، ومرتفعة عن أسوار الزمان، إنها المعرفة الذوقية التي تثبت حقيقة الإيمان، فهناك فرق بين من يحدث له التصديق بحسه ومن يحصل له بعقله، ومن يحصل له بقلبه، فإذا صدق القلب وشاهد حقائق الوجود ذاقها وانجذب إليها، يقول تعالى: **إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**¹، وهذه المعرفة تعصم صاحبها من الزلل لأنه يشاهد الحقائق حضوريا من غير حجب، يقول تعالى: **ما كذب الفؤاد ما رأى**²، وقد طرحت في أكثر من مناسبة لكي ترغب الناس في تحصيلها ولنا في القصص القرآني خير مثال.

إنّ عرضنا للنماذج القرآنية يحمل ضربين من الطرح، فتارة نجد الأنبياء عليهم السلام يمارسون عملية التقوى في نماذج تاريخية، وتارة أخرى نجدهم يرغبون أقوامهم على تحصيل التقوى كشرط رئيسي في اكتساب المعرفة القلبية مصداقا لقوله تعالى: **واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم**³.

ففي قصة سيدنا يوسف عليه السلام، نلاحظ تجسيد ملكة التقوى وقوة المعرفة القلبية التي كان يمتلكها سيدنا يوسف عليه السلام قد تغلبت على المعرفتين؛ الحسية والعقلية، فلما راودته امرأة العزيز عن نفسه وكانت في غاية الجمال وغلقت كل منافذ الأبواب؛ استعصم ورأى قذارة الفعل وفرّ منه، يقول تعالى: **وراودته التي هو في بيتها عن نفسه. وغلقت الأبواب وقالت هيت لك. قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون**⁴، نجد أن قلب سيدنا يوسف كان معلقا بالله وعارفا به على مستوى القلب الذي لا يعرف الخطأ والزلل، فكما أنه توجد لذة حسية توجد هناك لذة عقلية، وكذلك لذة قلبية، فالذي ذاق لذة العقل ينظر إلى لذة الحس نظرة تجاوزية، والذي ذاق اللذة القلبية احتقر اللذتين الحسية والعقلية، لأن الأولى مادية والثانية تصورية أما الثالثة فهي شهودية، ذوقية، واسعة المجال.

وعليه، فإن الطريق القلبي هو طريق الإيمان والتصديق، هو طريق الاتصال بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فإذا أردنا أن نضرب مثلا يُسوّق لنا أبرز تجليات المعرفة القلبية كعبارة يُفتدى بها وكسلوك إيماني يُترجم إلى الناس صدق وإخلاص تلك المعرفة، فإننا لا نجد أفضل مما ذكر في القصص القرآني في هذا الشأن، نضيف من تلك الأمثلة؛ قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام مع ربه وابنه، عندما أمر الله عز وجل سيدنا إبراهيم بذبح ابنه، فاستجاب لذلك هذا الشق الأول، وعندما أنبأ النبي إبراهيم عليه السلام بما رآه من ربه لابنه واستجابة هذا الأخير لطلبه من غير اعتراض هذا الشق الثاني، فالأول لم

¹ سورة ق، الآية: 37.

² سورة النجم، الآية: 11.

³ سورة البقرة، الآية: 288.

⁴ سورة يوسف، الآية: 23.

يعارض لأنه مصدقا عن ربه ما يراه، والثاني لم يعارض لأنه مصدقا عن ربه ما يأمر به وعن والده النبي ما يقول له، ولا تحصل هذه الحادثة على مستوى الحس والعقل إلا إذا كان القلب سليما متصلا بخالقه، يقول تعالى: فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين¹. كذلك من بين القصص القرآنية التي تبرز حضور المعرفة القلبية قصة سيدنا يعقوب عليه السلام عندما فقد ولده يوسف عليه السلام، هذه القصة كذلك تثبت صبر سيدنا يعقوب وحصول معرفة في قلبه أن سيدنا يوسف على قيد الحياة، يقول تعالى: يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تايئسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون²، وفي نفس القصة هناك مثال آخر يثبت القوة المعرفية التي يمتاز به طريق القلب، عندما عاد الإخوة بقميص يوسف عليه السلام إلي أبيهم، وكان سيدنا يعقوب قد عمي فلما اقتربوا منه، على لسان القرآن الكريم قال: ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون. فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا قال ألم أقل لكم إني أعلم من الله ما لا تعلمون³.

هذا بالنسبة لبعض النماذج القليلة التي وردت في القرآن الكريم تجسد حالات التقوى التي تفضي إلى المعرفة القلبية من قبل الأنبياء، والتي كانت عبارة عن حركة تاريخية كانوا هم أبطالها في هذا المستوى، حيث كانوا مجموعة من القيم تتحرك، فإذا أردت مشاهدة القيم وسلامة القلب انظر إلى الأنبياء والرسل، كما نجدهم لا يكتفون بحركتهم وسلوكياتهم في المجتمع فقط، بل يحثون ويرغبون أقوامهم على امتلاك التقوى التي تجلب المعرفة القلبية التي تعرف على خالقهم أكثر فأكثر، ومن تلك النماذج القرآنية، قوله تعالى: وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون⁴، وقوله: ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه فاتقوا الله وأطيعون⁵، وقوله: وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون⁶، وفي قوله: وإذا قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين⁷، في هذه الآية الأخيرة القوم يطالبون بالجانب الحسي وسيدنا عيسى يريد رفعهم إلى الجانب القلبي، أي بمعنى مارسوا عملية التقوى التي تدخل الإيمان في قلوبكم وبالتالي تصبح لديكم معرفة نورانية تمشون بها بين الناس.

¹ سورة الصافات، الآية: 102.

² سورة يوسف، الآية: 86.

³ سورة يوسف، الآية: 96.

⁴ سورة العنكبوت، الآية: 16.

⁵ سورة الزخرف، الآية: 63.

⁶ سورة الأعراف، الآية: 65.

⁷ سورة المائدة، الآية: 112.

4. خاتمة

مما سبق ذكره في هذه الورقة البحثية توصلنا للإجابة عن الإشكالية المطروحة في المقدمة والتي خصت مسألة تحقيق مساعي الأنبياء معرفياً في أقوامهم، فكانت الإجابة عن ذلك: أنّ الأنبياء عليهم السلام لم تتحقق مساعيهم كلية في أقوامهم وذلك بسبب الصبغة المادية والنزعة الحسية المنغلقة إلا عند بعض المستضعفين الذين اتبعوا الأنبياء لسلامة قلوبهم. هذا كما وقد خرجت الورقة البحثية بجملة نتائج وتوصيات هي على النحو التالي:

- إنّ مبدأ الوجود وغايته هو الله عزّ وجلّ هو الخالق المطلق، هو الغني الرازق، هو كل شيء وإليه ينتهي كل شيء، منه يبدأ الخلق وإليه يعود، خلق الكون وخلق فيه الأرض والإنسان، وجعل الأرض ميداناً لحركة الإنسان؛ وأعطاه حق التسيّد فيها لا عليها، كما جعل من جنس الإنسان خلفاء له في الأرض، معصومون من الخطأ، كُملاً في صفاتهم وأخلاقهم، دالّين عنه في الأرض، أعطاهم أهلية الخلافة، فلا يصح الإنسان الفاسق أن يكون رسولاً لله أي إنسان كامل، كذلك الحال بالنسبة للجّمادات والنباتات.

- إنّ القرآن الكريم الذي يعتبر كتاب الوجود المكتوب، يعرض لنا طرق عدة خصت المعرفة والتي تعني مطلق الإدراك في الوجود، وهي أمر ضروريّ بالنسبة للإنسان، تلك الطرق المعرفية تبدأ بـ المعرفة الحسية التي تعتمد على الحواس الخمس، وهي معرفة أولية تقود إلى المعرفة العقلية التي تعتمد على تجريد الصور الحسية إلى مفاهيم واستدلالات برهانية، المعرفة الأولى والثانية إذا أضيف لهما عنصر التهذيب والتركية فإنها تفضي إلى معرفة ثالثة بارزة ورئيسية؛ تمثلت في المعرفة القلبية، وهي معرفة نورانية حضورية شهودية يقينية خاصة بالأولياء والأصفياء، أما المعرفة الرابعة التي يطرحها القرآن الكريم فهي المعرفة الوحيانية وهي معرفة جعلية خاصة بالأنبياء والرسل تأتيهم مباشرة عن طريق الوحي.

- إنّ عمل الأنبياء على مستوى المعرفة شهد عدة نقلات، بدأ بمحاولة إبطال الجانب الحسي كطريق وحيد للمعرفة، ثم محاولة نقل المجتمع من الحس إلى العقل وذلك بصناعة الجدل الذي يدعو إلى التأمل والتدبر والذي يثبت محدودية المادة، انتهاءً إلى الحث على المعرفة القلبية وإلى التقوى وكان ذلك عن طريق القول والعمل، يحثون بأقوالهم ويجسّدون التقوى أمام أقوامهم.

-توصيات الورقة البحثية:

دعوة الشغوفين بالمعرفة إلى أن يهتموا بالدراسات المعرفية التي طرحها القرآن الكريم، ويركزوا على النقلات المعرفية بصفة عامة، والمعرفة القلبية بصفة خاصة كونها يقينية تقرب الإنسان أكثر من الله. كما نوصي الجهات المكلفة بالمنهج التربوية بالتركيز على المواد التي تحث السير والسلوك والأخلاق كسبيل أمثل لامتلاك ملكة التقوى التي تجلب المعية الإلهية، وجعلها هي الهدف الرئيسي الذي وفقه ينتظم كل شيء.

5. قائمة المراجع

- إبراهيم مذكور، (1982)، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- أبو العباس أحمد زروق الفاسي، مقدمة التصوف وحقيقته، تونس، دار الإمام ابن عرفة.
- أحمد عبد المهيمن، (2008)، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، القاهرة، دار الوفاء.
- بلقاسم حاج حمد، (2003)، المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، بيروت، دار الهادي.
- رايح جابه، (2002)، القرآن والعلم - خلق الإنسان والجان-، الجزائر، دار المعرفة.
- راجح عبد الحميد الكروي، (1992)، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عمان، مكتبة المؤيد.
- زكي نجيب محمود، (2018)، نظرية المعرفة، القاهرة، مؤسسة الينداوي.
- الطاهر بونابي، (2020)، الظاهرة الصوفية العرفانية بالمغرب الأوسط، تلمسان، النشر الجامعي الجديد.
- عبد الحليم محمود، (1980)، الإسلام والعقل، دار المعارف.
- محمد حسين الطباطبائي (1979)، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، مؤسسة الأعلي لنشر والتوزيع.
- محمد غلاب، (1966)، المعرفة عند مفكري الإسلام، القاهرة، د.د.
- مراد وهبة، (2007)، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديث للطباعة والتوزيع.
- منصور بختي دحمور، (2007)، ظاهرة الولاية، سوريا، دار صفحات للنشر والتوزيع.

Bibliography list

- Mansour Bakhti Dahmoor, (2007) The Psychological Phenomenon, Syria, Dar Pages for Publishing and Distribution.
- Rabah Djabeh, (2002), The Qur'an and Science - The Creation of Man and the Jinn, Algeria, Dar Al-Ma'rifa.
- Belkacem Haj Hamad, (2003), The Cognitive Methodology of the Holy Qur'an, Beirut, Dar Al-Hadi.
- Zaki Naguib Mahmoud, (2018), Theory of Knowledge, Cairo, Al-Hindawi Foundation.
- Ibrahim Mathkour, (1982), The Philosophical Dictionary, Cairo, General Authority for Princely Printing Affairs.
- Rajeh Abdul Hamid Al-Karawi, (1992), The Theory of Knowledge between the Qur'an and Philosophy, Amman, Al-Muayyad Library.
- Ahmed Abdel-Muhaymin, (2008), The Theory of Knowledge between Ibn Rushd and Ibn Arabi, Cairo, Dar Al-Wafa.
- Muhammad Ghallab, (1966), Knowledge among Islamic Thinkers, Cairo.
- Abu Al-Abbas Ahmad Zarrouf Al-Fassi, Introduction to Sufism and Its Truth, Tunisia, Dar Imam Ibn Arafa.
- Al-Tahar Bounabi, (2020), The Mystical Sufi Phenomenon in the Central Maghreb, Tlemcen, New University Publishing.
- Abdel Halim Mahmoud, (1980), Islam and Reason, Dar Al Maaref.
- Muhammad Houcine Tabatabai (1979), Al-Mizan fi Tafsi al-Qur'an, Lebanon, Al-Alami Publishing and Distribution Foundation.



دور السياق في تحديد دلالات اللفظ الواحد في القرآن الكريم

The role of context in determining connotations of the homonym in the Holy Quran

عبد القادر سماويل *

مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا،
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1 (الجزائر)
semaiel.abdelkader@edu.univ-oran.dz

تاريخ الاستلام: 2022/11/23 تاريخ الاستلام: 2023/10/04 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: يهدف هذا البحث إلى تقديم مقارنة علمية خاصة بالدراسات القرآنية متعلقة بالسياق؛ الذي هو القالب المحيط بالنص، متمثلاً في مجموعة من القرائن الدالة على قصد المتكلم، وهذا من خلال القرآن الكريم وما تعلق به من خصائص سياقية، وأدوار مهمة لعبها السياق في تحديد دلالات اللفظ الواحد، خاضعة في كل هذا لإعجاز القرآن، ما يعكس طريقته في إيصال المعاني الكثيرة من ألفاظ واحدة، فيتقرر بهذا وجه الأهمية البالغ بما قدمناه من نماذج تطبيقية على ألفاظ مختارة يظهر فيها الثراء المعنوي في اللفظ الواحد، تبعاً لحاكمية السياق القرآني البديع.

الكلمات المفتاحية: ألفاظ القرآن؛ دلالة اللفظ؛ السياق القرآني؛ التنوع الدلالي.

Abstract : The aim of this research is to present a scientific study on context-related Quranic studies; Which is the template surrounding the text, a set of evidence indicative of the speaker's intention, This is through the Holy Quran and its contextual characteristics and important roles reflected in the context in determining the connotations of a single word, subject to the Quran., which determines its way of communicating the many meanings of one word, This illustrates the critical importance of the models we have presented for selected words in which the semantic richness of the word is reflected in the word according to the judgment of the exquisite Quranic context.

Keywords: Words of the Quran; The connotation of the word; Quranic context; Semantic diversity.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إن اللسان العربي من أَعَدَقِ الألسُن وأوسعِها في معين اللغات قاطبة، فلا ترى في أي لغة من اللغات كلاماً يجلي لك المعاني وفق أوجز المباني، ويوقع في نفسك الأثر، وتحسُّ من خلاله بسيلٍ بلاغي عارم تعددت فيه الأساليب، وتنوعت فيه المقاصد، وتفنَّن فيه أربابُ اللسان أيما تفننٍ، دون ضيق لفظي، أو حرج دلالي، أو وعورة تدعكها الألسن وتمجُّها الأذان، مثله، فيأخذ بتلايب فؤادك إلى أحضان هذه اللغة، فترجع وقد ارتويت من شجي بلاغتها، ونهلت من دقيق معانها، وتصوّرت المشاهد والمواقف أمام عينيك، ثم إنَّ من رام العلى فوق العلى، نظر إلى درة هذه اللغة فوجدها في القرآن الكريم؛ الذي ترعَّع على صرح البلاغة وحفظ بيضة هذه اللغة بما خص به من الإعجاز، فلا أسلوب يطغى على أسلوبه، ولا ناسجاً يرقى إلى صرح بلاغته فيأتي بشيء مماثل للقرآن، وفي كلِّ من هذه اللغة والقرآن ضرب من العوامل الداخلية والخارجية المحيطة بالكلام، لها أثر في الفهم، ودور في إحداث التصور، وتقدير المقاصد، تُجمع تحت مسمى "السياق"، وإنَّ لهذا السياق جملةً من الخصائص ومبلغاً من الأهمية على كل مستويات الكلام، وفي مقدمتها اللفظ الواحد وما يصحبه من تعدد في الدلالات تبعاً للسياق القرآني، وعلى إثر هذا جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ " دور السياق في تحديد دلالات اللفظ الواحد في القرآن الكريم." لنكشف بها عن الإشكاليات الآتية:

- ما مفهوم السياق القرآني وما هي خصائصه؟

- كيف يسهم السياق في تأصيل المعاني ويوصل إلى المعنى الرباني المراد؟

- ما هو أثر هذا السياق على اللفظ الواحد ودلالاته في القرآن الكريم؟

من خلال هذه الإشكاليات التي دارت رحاها حول السياق القرآني وأثره على اللفظ الواحد وقصد الوصول إلى بيان شاف في هذا المنحى سلكننا مسلكاً وصفيًا تحليلياً وفق منهجية علمية قائمة على مبحثين وتحت كل مبحث مطلبين: فوسمنا المبحث الأول بـ: السياق القرآني وخصائصه، وقدمنا في مطلبيه: قراءة في مفهوم السياق القرآني مظهرين خصائصه وأهميته كمطلب ثاني.

وفي المبحث الثاني الموسوم بـ: دور السياق في تأصيل المعنى وأثره على دلالة الألفاظ عرّجنا في مطلبيه على: دور السياق في تأصيل المعاني كمطلب أول منتقلين في المطلب الثاني إلى: أثر السياق على تعدد دلالات الألفاظ القرآنية.

أهداف البحث: لا شك أن لكل باحث في أي جهد علمي جملة من الأهداف المسطرة التي يزوم الوصول إليها من خلال المقاربة والمنهجية العلمية التي يتبعها في بحثه، ومنه تجلت لنا الأهداف الآتية في هذا المسعى:

- تقديم رؤية واضحة ومختصرة عن السياق القرآني مبينين خصائصه وأهميته.
- الكشف عن التعدد الدلالي المصاحب لتغير سياقات الكلام في القرآن على مستوى اللفظ الواحد.
- المساهمة في شق بحثي متعلق بكتاب الله تعالى وإظهار شيء من خصائصه ألا وهو السياق.

2. المبحث الأول: السياق القرآني وخصائصه

1.2. المطلب الأول: قراءة في مفهوم السياق القرآني

إن من أهم محدّدات المعاني في التراكيب السياقية؛ والذي له دور جوهري في فهم النص وتحديد مقاصد الكلام، فمن خلاله نستطيع إحداث تصورٍ عام يرسمُ صورة ذهنية تتجلى بها المعاني وتنتال، فالحكم على المفردات والتراكيب دون مراعاة للسياق يحجب الكثير من الدلالات والمقاصد، فما من كلام إلا وله قلبه الذي يتشكل فيه، وجوّه العام الذي يوصل لفحواه.

أولاً: السياق في اللغة: من الجذر الثلاثي (سَ وَ قَ) وهو في أصل استعماله كما قال ابن فارس: "سَوَقٌ) السَّيْنُ وَالْوَاوُ وَالْقَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ حَدُو السَّيِّءِ. يُقَالُ سَاقَهُ يَسُوقُهُ سَوْقًا. وَالسَّيِّقَةُ: مَا اسْتَيْقَ مِنَ الدَّوَابِّ. وَيُقَالُ سُفْتُ إِلَى امْرَأَتِي صَدَاقَهَا، وَأَسَفْتُهَا. وَالسُّوقُ مُشْتَقَّةٌ مِنْ هَذَا، لِمَا يُسَاقُ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْجَمْعُ أَسَوَاقٌ".¹

ويتوسع ابن منظور في ذكر معاني هذا الجذر واستعمالاته اللغوية فيذكر في مادة (سَ وَ قَ) "السَّوْقُ: مَعْرُوفٌ. سَاقَ الْإِبِلَ وَغَيْرَهَا يَسُوقُهَا سَوْقًا وَسِيقًا، وَهُوَ سَائِقٌ وَسَوَاقٌ، شَدِيدٌ لِلْمُبَالَغَةِ [...]، وَسَاقَ إِلَيْهَا الصَّدَاقَ وَالْمَهْرَ سِيقًا وَأَسَاقَهُ، وَإِنْ كَانَ دَرَاهِمَ أَوْ دَنَانِيرَ، لَأَنَّ أَصْلَ الصَّدَاقِ عِنْدَ الْعَرَبِ الْإِبِلُ، وَهِيَ الَّتِي تُسَاقُ، فَاسْتَعْمَلَ ذَلِكَ فِي الدِّزْهِمِ وَالِدَيْنَارِ وَغَيْرِهِمَا. وَسَاقَ فُلَانٌ مِنْ امْرَأَتِهِ أَيَّ أَعْطَاهَا مَهْرَهَا".²

إذن فمدار الدلالة اللغوية لهذه الكلمة حول التتابع والاتصال في الحقيقة، ثم من طرق التعبير عند العرب استعمال المجاز والكنيات والاستعارات، فنجد كثيرا من الألفاظ في استعمالها تحمل دلالات مجازية وحقيقية يحددها السياق، وقد استعمل هذا اللفظ مجازا فُقَصِدَ به معان كالمَنِّ، والعطاء، وحسن البيان في الكلام، ومن المجاز في هذه الكلمة كما قال الزمخشري: "ساق الله إليه خيراً، وساق إليها المهر، وسأقت الريح السحاب، وأردت هذه الدار بثمان، فساقها الله إليك بلا ثمن. والمحتضر يسوق سيقاً، وفلان في ساقه العسكر: في آخره، وهو جمع سائق كقيادة في قائد. وهو يساوقه ويقاوده، وتساوقت الإبل: تتابعت. وهو يسوق الحديث أحسن سياق، و"إليك يساق الحديث" وهذا الكلام مساقاة إلى كذا، وجئتك

¹ - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج 3، ص 170.

² - جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 166.

بالحديث على سؤقه: على سرده.¹

ومنه فإن هذا الاصطلاح ذو دلالات على وجه الحقيقة والمجاز، بحسب التوظيف وطبيعة الكلام.

ثانياً: إطلاقات هذا الاصطلاح في القرآن الكريم:

ما دام أن هذه الدراسة دارت رحاها حول القرآن والسياق، نشير إلى أن لفظ السياق من المصطلحات التي استعملت في القرآن الكريم في مواضع عدة نذكر منها:

قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ ﴾ [الأعراف: 57].

وقال سبحانه: ﴿ يُجَدِّدُ لَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾ [الأنفال: 6].

وقال جلّ في علاه: ﴿ وَنُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا ﴾ [مريم: 86].

وقال أيضاً: ﴿ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ﴾ [ق: 21].

وقال: ﴿ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴾ [القيامة: 30].

وفي كل من الآيات السابقة جاءت الكلمة دلالة على السوق المراد في اللغة أي حدو الشيء واتباعه كسوق الإبل، وسوق المهر وغيره، وهكذا سوق السحاب وسوق المجرمين كما في الآيات الكريمة.

ثالثاً: اصطلاحاً: اختلفت التعريفات لهذا الاصطلاح بين القديم والحديث وطبيعة العلم أو الفن الموظف لهذه الكلمة، فالسياق من الاعتبارات التي تقوم عليها كثير من العلوم قصد الوصول للأحكام ورصد مرامي الكلام، بل وفي كل اللغات، ولعل الباحث يلحظ عند الوقوف على بعض هذه التعريفات أنها مفاهيم عامة، إما ركزت على الأهمية أو الغرض، أو جانب من جوانب السياق دون تقديم حدّ جامع مانع له، وتفصيل هذه المسألة في حدّ ذاتها يحتاج بحثاً مستقلاً، بيد أن من أوائل التعريفات لهذا الاصطلاح ما نجده عند علماء الأصول والمفسرين كتعريف العزّ بن عبد السلام: " السِّيق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح الاحتمالات وتقرير الواضحات وكل ذلك بعرف الإستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما فَمَا كَانَ مَدْحًا بِالْوَضْعِ فَوَقَعَ فِي سِيْقِ الذَّمِّ صَارَ ذَمًّا وَاسْتَهْزَاءً وَتَهْكَمَا بِعَرَفِ الإِسْتِعْمَالِ مِثَالُهُ ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ أي الدليل المهان لوقوع ذلك في سياق الذم"²

¹ - جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، ج 1، ص 484.

² - العزّ بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ج 1، ص 160.

فلاحظ أن العز بن عبد السلام حدّ السياق من منطلق الوظيفة والأهمية مع التمثيل من كتاب الله تعالى، وهذا المسلك في الحدود معروف عند القدماء، ذلك أن السبق في العلم والوضع الأول يعذر فيه صاحبه على قدر ما حمل، فنرى كثيرا من التعاريف في شعب العلوم الواسعة قد خصّت جانبا عند التعريف، أو ركزت على ما تعلق به من أهمية، ومع تعدد التعاريف وتنوع المرتكزات فيه يتوصّل العلماء بعد هذا الوضع الأول إلى التعريف الجامع.

وقال ابن دقيق العيد في تعريفه: "أَمَّا السِّيَاقُ وَالْقَرَائِنُ: فَأَيُّهَا الدَّالَّةُ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ. وَهِيَ الْمُرْشِدَةُ إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلَاتِ، وَتَعْيِينِ الْمُحْتَمَلَاتِ."¹

من هذه الأقوال يتبين لنا أن اللافت فيها هو وظيفة السياق وأهميته التي منها توصلنا إلى مفهوم هذا الاصطلاح عند الأوائل.

وفي علم اللغة الحديث يُعرّف السياق بأنه "بناء كامل من فقرات مترابطة، في علاقته بأي جزء من أجزائه، أو تلك الأجزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة، ودائما ما يكون السياق مجموعة من الكلمات وثيق الترابط بحيث يلقي ضوء لا على معاني الكلمات المفردة فحسب بل على معنى الفقرة بأكملها."²

وهذا التعريف الذي أوردناه من جملة التعاريف الحديثة راجع لقرب الدلالة وتحصيل المفهوم في هذا الاصطلاح، وإلا فالتعاريف كثيرة تتفاوت فيها درجة القرب والبعد في الحدّ، بيد أن الملاحظ في هذا التعريف الوضوح وجمع قدر من الدلالة الاصطلاحية على ما فيه من التطويل والشرح.

ومن التعريفات له تعريف هاليداي حيث قال: "هو النص الآخر، أو النص المصاحب للنص الظاهر، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التمثيل اللغوي ببيئته الخارجية."³

ويقدم أولمان مفهوما للسياق مفاده "أن السياق لا يشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة فحسب، بل يشمل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة، هي الأخرى لها أهميتها البالغة في هذا الشأن."⁴

إذن نخلص من خلال التعريفات السابقة إلى أن السياق: هو القالب المحيط بالنص والمتمثل في مجموعة من القرائن اللفظية والحالية الدالة على قصد المتكلم من خلال تتابع الكلام وانتظام سابقه

¹ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج 2، ص 21.

² - إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، ص 201.

³ - نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، ص 29.

⁴ - ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 57.

بلاحقه، ما يشكل الدلالة ويفصح عن المراد، الذي قد يلتبس دون مراعاة هذا القالب.

وبالنظر في القرآن الكريم وطريقته المعجزة في سوق الآيات والسور على النسق الذي حيّر البلغاء وأعجز الشعراء فإن السياق القرآني هو: "ما يحيط بالنص القرآني من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثر في فهمه، من سابق أو لاحق به، أو حال من أحوال المخاطب والمخاطب، والغرض الذي سيق له، والجو الذي نزل فيه."¹

فربطُ هذا المصطلح بالقرآن الكريم يقودنا للنظر في مجموعة واسعة من القرائن التي لا نجدها في غيره من الكلام، يدخل فيه أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمناسبات، والمكي والمدني، والتعدد اللهجي، والتركيب واختيار الألفاظ وغيرها من القرائن، لذلك قال العلماء في بيانه هو ما يحيط بالنص، أو مجموعة القرائن دلالة على الاعتبارات الكثيرة التي يشملها السياق في بيان المعنى.

وقيل في مفهومه أيضا: "أما عن السياق القرآني فإننا نقصد به الأغراض والمقاصد الأساسية التي تدور عليها جميع معاني القرآن إلى جانب النظم الاعجازي والأسلوب البياني الذي يشيع في جميع معاني تعبيراته."²

ومنه تبرز المرتكزات التي يقوم عليها السياق القرآني وهي: العوامل الداخلية المتعلقة بالنص كالسابق واللاحق، وتركيب الجملة، والتوظيفات اللغوية فيها، والعوامل الخارجية كطبيعة المخاطب، وزمن الخطاب وسببه، يحكم هذه العوامل النظم الإعجازي وأسلوب القرآن؛ ليحقق المعاني على النسق الذي يرضي العامة والخاصة ويعكس دقة القرآن وروعته.

2.2. المطلب الثاني: خصائص السياق القرآني وأهميته

لا شك أن الحديث عن السياق القرآني ليس كالحديث عن سياق الكلام العادي، كون هذا السياق متعلقا بمعجزة ربانية بان على إثرها أربابُ اللغة وأبلسوا، وليس مردّ هذا الإبلاس إلى تخبّر ألفاظه ودقة تراكيبه فحسب، بل هو نتاج تمازج عجيب في كل المستويات اللغوية والعناصر الخارجية المتعلقة بأيه وسوره، ومراعاةً السياق من أهم العوامل التي توصل لفهم كلام الله تعالى، فمعرفة الآيات التي تسبق موضع الشاهد وتتبعه، وهو ما يعرف بالسابق واللاحق، له أثر كبير في فهم المعنى المراد من الآية من حيث الموضوع العام، والخطاب الموجّه، والأسباب التي أدت إليه، والآثار المترتبة عنه. وهذا من مقتضيات البلاغة ومسالكها أن يتعلق الكلام بسابقه ولاحقه تعلقا يحوي المعنى ويحضنه دون انفصال أو تشتت.

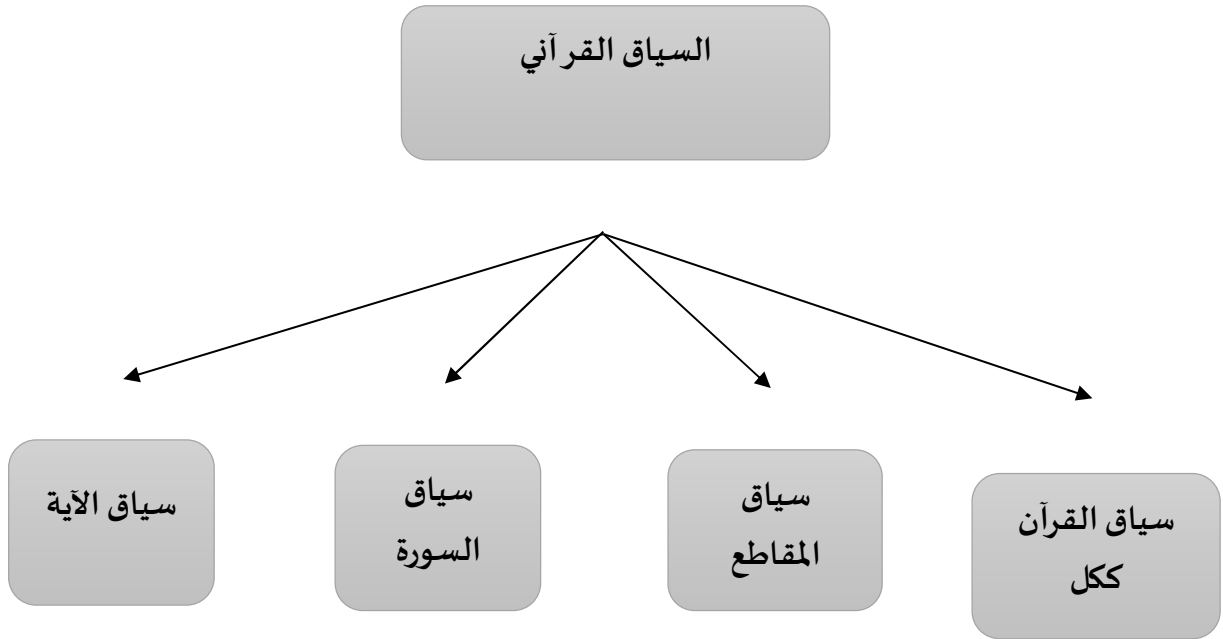
فإن كان هذا المقصد محوريا في البلاغة فإنّ لكلام الله تعالى من هذا المنحى ما هو أسمى وأوفى، فالله يقول:

¹ - سعد بن محمد الشهراني، السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة - دراسة نظرية تطبيقية -، ص 29.

² - رشيد صالح، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، ص 88.

﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقَشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الزمر: 23]، ووجه الدلالة هذا جوهرى لفهم أي نص كان، سواءً أكان إلهياً أو نبوياً أو من سائر كلام الناس، إلا أن دلالة السياق القرآني أبلغ أثراً وأوسع من كل سياق؛ لذلك نجد في الآية الواحدة منه دلالات سياقية جمّة، ينهل منها الأصوليون والبلاغيون والمفسرون وكل منهم يجد من دلالة هذا السياق ما يخدم بحثه، ومنه سنأتي على بيان معتبر قصد استجلاء ما يتعلق بالسياق القرآني من خصائص وأهمية:

أولاً: لو أردنا النظر في السياق القرآني لوجدنا أنه متعلق بأربعة أمور تحدده وهي:



وليس كل نوع من هذه الأنواع في منأى عن الآخر، بل هو خاضع لاتساق وانسجام كلي لا نحس فيه بشيء من الوعورة والالغاز حال التنقل بين المواضيع وأخبار الأمم من سياق إلى سياق، ولما كانت العربية في حد ذاتها متصفة بهذا من خلال ما عرفناه من كلام البلغاء والشعراء؛ فإن القرآن جاء بما هو أبعد وأرقى. يقول الرافي: "وقد استوفى القرآن أحسن ما في تلك اللغات من ذلك المعنى، وبان منها بهذه المناسبة العجيبة التي أظهرته على تنوعه في الأوضاع التركيبية مظهر النوع الواحد وهي مناسبة معجزة في نفسها، لأن التأليف بين المواد المختلفة على وجه متناسب ممكن، ولكن التأليف بينها على وجه يجمعها ويجمع الأذواق المختلفة عليها كما اتفق القرآن، أمرٌ لا يقول بإمكانه من يعرف معنى الإمكان."¹

ثم لزم أن نعلم أن لهذا السياق في القرآن الكريم دلالات نقف عليها حال تدبر المعاني وتفسير القرآن، ومادام أن للقرآن سعة في جانب الدلالة، منطوقاً، ومفهوماً، واقتضاءً، وإيماءً، وإشارةً، وتركيباً، ولفظاً

¹ - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 47.

وغير ذلك، فإن لدلالة السياق مرام كثيرة في القرآن الكريم قال الزركشي: "دَلَالَةُ السِّيَاقِ أَنْكَرَهَا بَعْضُهُمْ، وَمَنْ جَهَلَ شَيْئًا أَنْكَرَهُ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا فِي مَجَارِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى."¹

ثم يبرز لنا الزركشي شيء من أهمية هذه الدلالة ودورها في القرآن بعد أن رد انكار بعض الناس لها فيقول "إِنَّهَا تُرْسِدُ إِلَى تَبْيِينِ الْمُجْمَلِ، وَالْقَطْعِ بِعَدَمِ احْتِمَالِ غَيْرِ الْمُرَادِ، وَتَخْصِصِ الْعَامِّ، وَتَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ، وَتَنْوُوعِ الدَّلَالَةِ، وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فَمَنْ أَهْمَلَهُ غَلِطَ فِي نَظِيرِهِ وَغَالَطَ فِي مُنَاطَرَاتِهِ."²

وهذا الذي ذكره الزركشي تمثيل منه على أهمية السياق لا حصر، فمن المعلوم سعة هذا الباب وغدق الدلالة.

ثانياً: للسياق القرآني دور فعال في تحديد المعاني الدقيقة والوقوف على مراد الشارع في القرآن الكريم، ولا يُتصور غير ذلك في الكلام العادي ناهيك عن الكلام الرباني الذي يحتاج تظافراً في الملكات وسبل الفهم، وما دام أن الكلام أجناس ومستويات قد يتسع أو يضيق، أو يبسط أو يركب، ويحمل بعضه على بعض؛ فإن الألفاظ وحدها لا تكف لتحديد الدلالات ومراد المتكلم خارج الإطار السياقي.

وإن كان موضوع السياق قُعدَ كمنظرة مستقلة تبرز دوره الأساس في إدراك المعاني تبعا لما جاء به فيرث، فإن الجرجاني قبله عرّج على هذا الجانب الحساس في تحديد المعنى وإدراك المراد فقال: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعَلَّقَ بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجَعَلَ هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس."³

فلو نظرنا مثلاً في الجذر الثلاثي (ض ر ب) في اللغة لوجدناه دلالة على إيقاع الضرر بالغير⁴، ثم نظرنا

في قول الله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأَآخِرُونَ يَصْرِفُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: 20]

تبين أن الضرب المقصود هنا هو السعي في طلب الرزق والمعاش⁵، الذي فهم من خلال سياق الكلام إذ الحديث هنا عن أعدار قيام الليل وقراءة القرآن فدلنا لفظ الابتغاء بعده والذي يأتي في السياقات القرآنية دلالة على الطلب والسعي على المقصود بالضرب. في حين لو نظرنا في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَصْرِفُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ [محمد: 27]، لعرفنا أن المراد هو الضرب الحقيقي لأن سياق

1 - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 8، ص 54.

2 - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 200.

3 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 55.

4 - ينظر: أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج 3، ص 398.

5 - ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 23، ص 699.

الكلام حول عقاب الله للذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى، فكانت نتيجة ضلالهم الوعيد وأصناف العذاب.

وهذا الذي ذكرنا غيض من فيض في القرآن الكريم أردنا أن نمثل به على أهمية السياق في تحديد المعاني يقول ابن تيمية: " فَمَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ وَتَدَبَّرَ مَا قَبْلَ الْآيَةِ وَمَا بَعْدَهَا وَعَرَفَ مَقْصُودَ الْقُرْآنِ: تَبَيَّنَ لَهُ الْمُرَادُ وَعَرَفَ الْهُدَى وَالرِّسَالَةَ وَعَرَفَ السَّدَادَ مِنَ الْإِنْجِرَافِ وَالْإِعْوِجَاجِ. وَأَمَّا تَفْسِيرُهُ بِمُجَرَّدِ مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ الْمُجَرَّدُ عَنْ سَائِرِ مَا يُبَيِّنُ مَعْنَاهُ فَهَذَا مَنَشَأُ الْعَلَطِ مِنَ الْغَالِطِينَ: لَا سَيِّمًا كَثِيرًا مِمَّنْ يَتَكَلَّمُ فِيهِ بِالْإِحْتِمَالَاتِ اللَّغْوِيَّةِ."¹

ثالثاً: السياق مهم أيضا في التفسير ورصد المناسبات بين الآيات والسور، فالقرآن الكريم هو آيات وسور تتعدد فيه المواضيع أيما تعدد فنقرأ فيه من أخبار الأمم الغابرة وقصصهم في آيه وسوره، ثم نجده نقلنا إلى حاضرنا والمستقبل وأمور الغيب دون أن نشعر بشيء من الثقل، بل نحس ببديع نظمه وأثره علينا وهذا التناسب في كل أجزاءه وسوره له تعلق بالسياق يقول البقاعي: " الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقته له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللوازم التابعة له."²

فكلام البقاعي الذي أخذه عن شيخه أبو الفضل المشدالي جعله قاعدة أساسية من أجل الوقوف على المناسبات بين السور، ودور السياق في هذا الرصد واضح بين.

نمثل له بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِثْلُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ ﴾ [آل عمران: 91]

فالله سبحانه وتعالى في هذه الآية يخبرنا عن حال الكفار الذين ماتوا على كفرهم، فلن يقبل من أحدهم فداءً كائنا من كان؛ بسبب شناعة فعلهم الذي هو الاجترار على الكفر ثم الموت عليه، ولو افتدى بذهب يسع الأرض ويزن قدر وزنها، وهنا يأتي دور السياق في تحديد المناسبة متمثلاً في " لو افتدى به" فلو: في مثل هذا السياق تجيء منبهة على أن ما قبلها جاء على سبيل الاستقصاء، وما بعدها جاء تنصيهاً على الحالة التي يظن أنها لا تندرج فيما قبلها، والمعنى أنه لما كان قبول الفدية واجباً عند أهل الكتاب كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تَقَدُّوهُمْ ۗ ﴾ [البقرة: 85]، ربما ظن أن بذله على طريق الافتداء يخالف بذله على غير ذلك الوجه حتى يجب قبوله، فنص عليه، فجاء القطع من الله أن لا يقبل من

¹ - تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص 94.

² - إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 18.

أحدهم ما يملأ الأرض من الذهب على حال من الأحوال ولو على حال الافتداء.¹
فاقتضى الوقوف على المناسبة في الآية معرفة دلالة لو على السابق واللاحق لتحديد المعنى الكلي المتمثل في عدم قبول ما يبذل يومئذ ولو كان فداءً.
فنخلص من خلال هذا إلى أن السياق القرآني من ألزم ما يراعى لفهم القرآن والوقوف على أسراره ولا يمكن تصور المعاني ومعرفة الدلالات الدقيقة للألفاظ دون مراعاة هذا السياق الذي يشغل كله ومقاطعته وسوره وآياته.

3. المبحث الثاني: دور السياق في تأصيل المعنى وأثره على دلالة الألفاظ

1.3.1. المطلب الأول: دور السياق في تأصيل المعاني

إن من أهم ما يميز اللغة العربية أنّ ألفاظها ومفرداتها حمّالة وجوه، فتجد أن للفظ الواحد معان كثيرة كما تجد أن للمسمى الواحد أوصافاً عدة، ثم إنك إذا أطلقت النظر وجدت أن هذا الثراء لا يتعلق فقط بكثرة الألفاظ ومعانيها بل هو ممتد ليشمل التراكيب وتعدد الأساليب في التعبير من كنيات، واستعارات، وتشبيه، وقلب، وتضاد وغيرها من الفنون العربية، وما دام أن تحديد المعاني المصاحبة لهذا الثراء اللغوي يحتاج إلى أسس تفرق بين المعاني وتثبت جماليات التراكيب؛ فإن السياق من أهم هذه الأسس، وبما أن القرآن الكريم نزل كمعجزة تثبت صدق النبوة وتلجم كل مخالف من جنس ما برع فيه القوم واشتهروا به وهو اللغة، فلا شك أن لهذا السياق الذي له اعتبار بالغ في هذه اللغة، أن يكون له اعتبار أبلغ وتوجيهات أدق تظهر صدق المعجزة، وقد ذكرنا بعض الملح بيانا لدوره في تحديد المعاني القرآنية، ونذكر هنا بعض التفصيل حتى نصل ببحثنا إلى اللفظ الواحد.

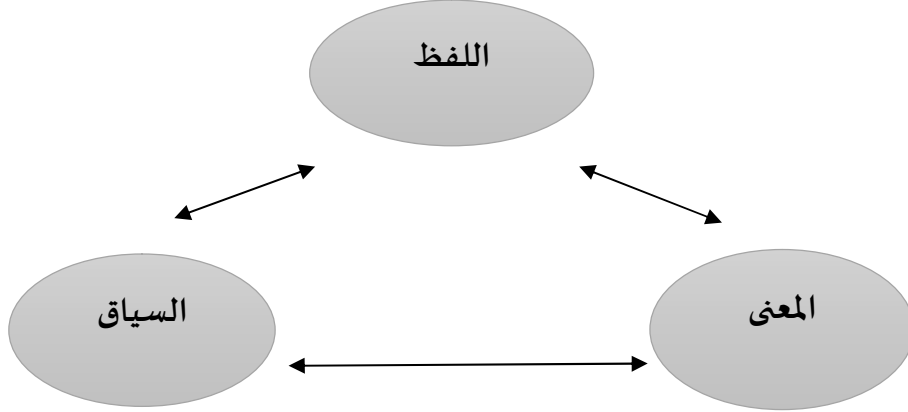
كما يلعب السياق دوراً في تحديد الأطر والمفاهيم العامة على مستوى التركيب أو النص؛ فإنه يلعب دوراً رئيساً في تحديد دلالة الكلمة على وجه الدقة في تقلباتها وتوظيفاتها، فتتجاوز الكلمة أصل دلالتها المعجمية كما رأينا في (ضرب) لتحمل دلالات أخرى، قد تكون مجازية، أو نفسية، أو إضافية أو غير ذلك مما يحدده السياق، وقد أشار إلى هذا الجرجاني فقال: "فقد اتّضح إذن اتّضحاً لا يدعُ للشكِّ مجالاً، أنّ الألفاظ لا تتفاضلُ من حيث هي ألفاظٌ مجردة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأنّ الفضيلة وخلاقها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلّق له بصريح اللفظ."²

وهذا هو المراد بتأصيل المعنى أي أصل الدلالة المراد في الموضع الذي استخدم فيه اللفظ. ولا يكون هذا إلى داخل سياق معين يحدد هذا.

¹ - ينظر: إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 4، ص 481/480.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 46.

ولو أردنا أن ننظر في اللفظ خارج سياقه الذي ورد فيه لحصلنا معنى يدلنا على أصل اللفظ أو الاستعمالات اللغوية له على وجه الاتساع، دون بيان لمرامي الكلام ودلالاته الخاصة والفرقة فيه والتي يعكسها السياق، فالألفاظ تدلنا على معاني، والمعاني يحددها السياق.



" إن الكلمة خارج السياق تحمل معها كل ما يمكن أن تثيره من دلالات يحتمل أن تؤديها، ولهذا لا يمكن الوقوف على المعنى المحدد للكلمة إلا من خلال إنجازها "performance" أو أدائها في سياق مقالي ومقامي محددين".¹

والأمر في القرآن الكريم أن ليس كل ما فيه من الآيات والسور جاء فيه نقل لبيانه على وجه التفصيل أو الإحاطة بالدلالات، فهذا سر الله في كتابه ووجه اعجازي فيه، فعلى طول تدبره والنظر في سياقاته بما يملكه المتدبر من ملكات علمية تخوله الوقوف على أسرار القرآن، ينكشف له من المعاني ويظهر له من المسائل، وهذا ما يثبته واقع التفاسير وتنوعها عبر السنين إلى يومنا.

وتفصيل هذا الذي ذكرنا في القرآن من علاقة اللفظ بالسياق في تحديد المراد ذكره الشافعي فقال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً، ظاهراً، يُراد به العام، الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاماً ظاهراً، يُراد به الخاص. وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره".²

وهذا الاختيار في القرآن الكريم والأصل الدلالي المراد في الموضوع الذي استخدم فيه اللفظ في الآية، جاء على وجه التناسب والتناسق مع مقتضيات الحال والمناسبات العامة والخاصة في القرآن الكريم، إذ

¹ - هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص 297/296.

² - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 52.

هو من أهم مظاهر الجمال والإحكام فيه، ويتبع هذا مناسبة المعنى ووقعه الذي لا يصل للنفوس، ويخالج القلوب، وينير العقول لولا هذا النسج الكلي بين الألفاظ المستعملة والمعاني المقصودة والسياقات الخادمة، يقول ابن الأثير: "ومن عجيب ذلك أنك ترى لفظتين تذلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة، إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دقَّ فهمه وجلَّ نظره."¹

2.3. المطالب الثاني: أثر السياق على تعدد دلالات الألفاظ القرآنية

ثابت أن لكل كلمة في القرآن الكريم دلالة متعلقة بسياقها الذي وردت فيه، ولو أردنا أن نترجم هذا المعنى في سياق آخر لما استطعنا أن نأتي بمثل المعنى الأول، إذ تخير الألفاظ وحاكمية السياق هي ما تحدد دقة المعاني وبراعة النظم في القرآن، فلطالما وجدنا أن سياقات الشدة والتقريع ناسبها شدة الألفاظ على مستوى أصواتها، ودلالاتها وصيغتها الصرفية، وحتى في نحوها كدلالة الاسم على الفعل في الثبوت وغيره، وسياقات اللين والاستعطاف ونسج القصص وسياقات كثيرة في القرآن نلحظ فيها هذا التناسب العجيب الذي يميز النظم القرآني، وهنا يظهر مكنم البلاغة وسر من أسرار الإعجاز: ذلك أن في القرآن الكثير من الألفاظ المشتركة والأساليب والقصص المكررة، والسياق هو الحكم عند تحديد المعنى المراد أو الزائد، وما دام أن ورود حوض هذا الرافد الإعجازي لا تسعه جنبات هذا البحث، رأينا أن نغترف غرفة منه متعلقة باللفظ الواحد وما للسياق من أثر في تعدد دلالاته تطبيقاً.

لا يخف أن هذا الضرب من الكلام في اللفظ الواحد متأصل في لغة العرب جار على ألسنتهم يقول سيبويه: "اعلم أن من كلامهم - العرب - اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنى وسترى ذلك إن شاء الله تعالى. فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلسَ وذهبَ. واختلاف اللفظين والمعنى واحدٌ نحو: ذهبَ وانطلقَ. واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدتُ عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضائلة. وأشباه هذا كثير."²

فحديثه عن اتفاق اللفظين مع اختلاف المعنى هو المراد باللفظ الواحد، واللافت في المثالين هو محددات المعنى في التركيب ففي سياق حديثنا عن ضائلة نبحت عنها أو عارضٍ يعرض لنا يفهم من توظيفنا لكلمة وجدت الإيجاد المعروف، نحو قوله تعالى على لسان الهدهد: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23]، ولا يمكن تحديد هذا المعنى دون سياق رابط بين الموقف واللفظ المستعمل. ويؤكد هذا الحجة في العربية الإمام الشافعي في سياق حديثه عن خصائص كلام العرب: "

¹ - ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 164.

² - عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، جزء 1، ص 24.

وتسبّي - العرب - الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.¹

ولنا أن نعرض بعد هذا إلى القرآن وما خص به من قبيل هذا²:

1/ لفظ " الزكاة " : قال تعالى: ﴿ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ ﴾ [الكهف: 19].

« المراد من خلال دلالة السياق النُموّ الحاصل عن بركة الله تعالى.

قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [البقرة: 43].

« ما يخرج الإنسان من حقّ الله تعالى إلى الفقراء، وتسميته بذلك لما يكون فيها من رجاء البركة.

قال تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا ﴾ [الشمس: 9].

« زكاء النفس وطهارتها بحيث يستحق الإنسان في الدنيا الأوصاف المحمودة، وفي الآخرة الأجر والثوبة، وهو أن يتحرى الإنسان ما فيه تطهيره.

قال تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَمًا زَكِيًّا ﴾ [مريم: 19].

« أي زكّي الخُلقة، وذلك على طريق ما ذكرناه من الاجتناب، وهو أن يجعل بعض عباده عالمًا وطاهر الخُلُق لا بالتعلّم والممارسة بل بقوة الهبة، كما يكون لكلّ الأنبياء والرُّسل. ويجوز أن يكون تسميته بالزكّي لما يكون عليه في الاستقبال لا في الحال. والمعنى سيّتركي.

قال تعالى: ﴿ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾ [النجم: 32].

« ذم مدح النفس وتعداد المحاسن.

قال تعالى: ﴿ هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ [النور: 28].

« أي الأقرب إلى المصلحة.

2/ لفظ " الدّعاء " : قال الله تعالى: ﴿ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوُهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَلِيبِينَ ﴾ [الأنبياء: 15].

« أي: قولهم وادعواؤهم.

قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْمِعُ الْأَصَمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴾ [النمل: 80].

« أي: النداء حين تنادي.

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾ [الأنعام: 71].

¹ - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 52.

² - اعتمدنا في بيان معاني هذه الألفاظ على: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (حرف الزاي، الدال، الخاء، الحاء). مجد الدين الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، (حرف الزاي، الدال، الخاء، الحاء). محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن.

« بمعنى العبادة أي: أعبد من دون الله.

قال الله تعالى: ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَلَاحِينَ﴾ [يونس: 38].

« بمعنى الاستعانة والاستغاثة، أي: استعينوا بمن استطعتم.

قال الله تعالى: ﴿تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ [المعارج: 17]

« بمعنى العذاب والعقوبة في سياق الحديث عن النار أي: تعذب.

3/ لفظ "الخُسْر": قال سبحانه: ﴿قَالُوا لَيْنَ أَكَلَهُ الذِّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَسِرُونَ﴾ [يوسف: 14].

« بمعنى العجز أي: لعاجزون.

قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ الْخَيْرِ الَّذِينَ خَيْرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: 15].

« بمعنى الغبن أي: غبنوها.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: 2].

« بمعنى الضلالة أي: لفي ضلال.

قال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 9].

« بمعنى نقصان الكيل والميزان أي: لا تنقصوا ولا تطففوا في الميزان.

4/ لفظ "الحمل": قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

« بمعنى قبول الأمانة أي: قبل حملها الانسان.

قال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَعَا الْمَاءَ حَمَلَتُكُمُ فِي الْجَارِيَةِ﴾ [الحاقة: 11].

« بمعنى الحفظ والرعاية، أي تكفلنا حفظكم ورعايتكم وسط الموج.

قال تعالى: ﴿وَتَحْمِيلُ أَثْقَالِكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِلَاغِيهِ إِلَّا بَشِقِ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل: 7].

« بمعنى الرفع أي: ترفع عنكم أحمالكم ومتاعكم.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ [الأعراف: 189].

« بمعنى حمل الولادة.

قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَالَ﴾ [الجمعة: 5].

« بمعنى الإيجاب والإلزام، أي: لم يلتزموا بها ولم يتقيدوا بما أوجب الله عليهم.

ما سبق من النماذج متعلق باللفظ الواحد وتعدد معانيه في الآيات المختلفة، وسنعرض تعدد هذا المعنى في السورة الواحدة والموضع القريب من الاستعمال الأول له، وذلك في سورة التكاثر في قوله تعالى: ﴿أَهْنَكُمُ التَّكَاثُرُ ۖ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۗ كَلَّا سَوْفَ تَعْمُونَ ۗ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْمُونَ ۗ ۝ كَلَّا لَوْ تَعْمُونَ عَمَّ الْيَقِينِ ۗ﴾ [التكاثر: 1-5].

ففي سياق الزجر والوعيد أكد ربنا سبحانه وتعالى في السورة الخبر في قوله: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْمُونَ ۗ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْمُونَ ۗ﴾ ليفيد التأكيد الثاني معنى يختلف عما أفاده أولاً، فالزجر والوعيد الثاني مماثل للأول لكن عطفه بـ "ثم" اقتضى كونه أقوى من الأول فأفاد تحقيق الأول وتهويله، قال الطاهر بن عاشور: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِنْ عَذَابٍ فِي الْقَبْرِ: ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ عِنْدَ الْبَعْثِ أَنَّ مَا وَعَدْتُمْ بِهِ صِدْقٌ، أَيْ تُجْعَلُ كُلُّ جُمْلَةٍ مُرَادًا بِهَا تَهْدِيدٌ بِشَيْءٍ خَاصٍّ. وَهَذَا مِنْ مُسْتَتَبَعَاتِ التَّرَاكِبِ وَالتَّعْوِيلِ عَلَى مَعُونَةِ الْقَرَائِنِ بِتَقْدِيرِ مَفْعُولٍ خَاصٍّ لِكُلِّ مَنْ فِعْلِي تَعْلَمُونَ."¹

ثم أعيد الزجرة مرة ثالثة في قوله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْمُونَ عَمَّ الْيَقِينِ ۗ﴾ زِيَادَةً فِي إِبْطَالِ مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهْوِ عَنِ التَّدْبِيرِ فِي أَقْوَالِ الْقُرْآنِ لَعَلَّهُمْ يُقْلِعُونَ عَنْ انْكَبَاهِهِمْ عَلَى التَّكَاثُرِ مِمَّا هُمْ يَتَكَاثَرُونَ فِيهِ وَلَهْوِهِمْ بِهِ عَنِ النَّظَرِ فِي دَعْوَةِ الْحَقِّ وَالتَّوْحِيدِ.²

فمع أن اللفظ واحد "تعلمون" لكن ما سيعلمونه تهويلاً وما غبنوا به أنفسهم من الوعيد أقوى في الثاني وأزيد في الثالث وذلك بحاكمية سياق الزجر وقرائن اللغة المثبتة للمعاني.

هذا والأمثلة كثيرة في كتاب الله تعالى تبرز من خلالها فخامة اللغة العربية وتعدد الدلالات في اللفظ الواحد فيها، ليزيدها القرآن فخامة وعلوا لا تصل إليه أي لغة من اللغات، فلو أن الباحث فتح سجلات التاريخ وبحث عن لغة مثل اللغة العربية في هذا الجانب فقط، لرجع خائباً، فأى لغة يمكن أن تقدم لنا من لفظ واحد هذا القدر الهائل من المعاني؟

4. خاتمة

ختاماً لهذه الدراسة في كنف اللغة العربية والقرآن الكريم ومع دور السياق وأهميته في تحديد دلالات اللفظ الواحد في القرآن نقول: أن السياق القرآني من أهم المحددات والعناصر المساهمة في فهم المعنى المنشود من الآية من حيث الموضوع، والخطاب، والأسباب التي أدت إليه، والآثار المترتبة عليه، يخضع لاتساق وانسجام كلي حال التنقل من سياق إلى سياق وبين المواضيع المتعددة في القرآن الكريم ومن هذا المسلك البحثي نخلص إلى جملة من النتائج العلمية بيانها فيما يأتي:

- السياق هو القالب المحيط بالنص والمتمثل في مجموعة من القرائن اللفظية والحالية الدالة على

¹ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، جزء 30، ص 521.

² - ينظر: المصدر نفسه، جزء 30، ص 521.

- قصد المتكلم؛ من خلال تتابع الكلام وانتظام سابقه بلاحقه، ما يشكل الدلالة ويفصح عن المراد.
- السياق القرآني هو ما يحيط بالنص القرآني من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثر في فهمه، تابعة للنظم الإعجازي والأسلوب البياني المحكم.
- للسياق القرآني دور فعال في تحديد المعاني الدقيقة والوقوف على مراد الشارع في القرآن الكريم، وهو مهم في التفسير ورصد المناسبات بين الآيات والسور.
- النظر في اللفظ خارج سياقه الذي ورد فيه يضع أمامنا أصل اللفظ أو الاستعمالات اللغوية له على وجه الاتساع والشمول، والتفرقة بين هذه الاستعمالات راجعة لسياق الكلام.
- وجه تحديد المعاني والوقوف على الدقائق الدلالية في الألفاظ الواحدة المكررة في القرآن الكريم، هو تتبع سياق الكلام والنظر فيه.
- ألفاظ القرآن الكريم ألفاظ مختارة على وجه الدقة والإعجاز، يظهر جانب من بديع توظيفها في الألفاظ الواحدة وما تحمله من معاني في سياقاتها.
- هذا وتفضل بتوصيات للباحثين والدارسين لمزيد التوسع في هذا الشق المتعلق بالدراسات القرآنية عموماً، والبحث في السياق القرآني خصوصاً، كون تغطية هذا الرافد العذب والمتعلق بأحكام ودلالات ليست لغوية أو أدبية فقط، بل تشمل كل ضروب العلم، يحتاج إلى تضافر في الجهود خدمة لكتاب الله تعالى.

5. قائمة المراجع:

1. القرآن الكريم:
 - مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي برواية حفص عن عاصم.
2. المؤلفات:
 - ابن الأثير ضياء الدين، (د.ت)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مصر، دار نهضة مصر.
 - ابن تيمية تقي الدين، (1995)، مجموع الفتاوى، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
 - ابن دقيق العيد، (د.ت)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية.
 - ابن عاشور محمد الطاهر، (1984)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس، الدار التونسية للنشر.
 - ابن فارس أحمد، (1979)، مقاييس اللغة، سوريا، دار الفكر.
 - ابن منظور جمال الدين، (1414)، لسان العرب، لبنان، دار صادر.
 - الأصفهاني الراغب، (1412)، المفردات في غريب القرآن، سوريا، دار القلم.
 - أولمان ستيفن، (د.ت)، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب.
 - البقاعي إبراهيم بن أبي بكر، (د.ت)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مصر، دار الكتاب الإسلامي.

- الجرجاني عبد القاهر، (1992)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصر، مطبعة المدني بالقاهرة.
- دراز محمد عبد الله، د.ت، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الكويت، دار القلم.
- الرفاعي مصطفى صادق، (2005)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، لبنان، دار الكتاب العربي.
- رشيد صالح عبد الوهاب، (2012)، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، الأردن، دار عمار للنشر والتوزيع.
- الزركشي بدر الدين، (1957)، البرهان في علوم القرآن، لبنان، دار المعرفة.
- الزركشي بدر الدين، (1994)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب.
- الزمخشري جار الله، (1998)، أساس البلاغة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- سيويه عمرو بن عثمان، (1988)، الكتاب، مصر، مكتبة الخانجي.
- الشافعي محمد بن ادريس، (1940)، الرسالة، مصر، مكتبة الحلبي.
- الشهراني سعد بن محمد، (1436)، السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة -دراسة نظرية تطبيقية -، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود.
- الطبري محمد بن جرير، (2000)، جامع البيان في تأويل القرآن، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- العز بن عبد السلام عز الدين، (1987)، الإمام في بيان أدلة الأحكام، لبنان، دار البشائر الإسلامية.
- عوض يوسف نور، (1410)، علم النص ونظرية الترجمة، مكة المكرمة، دار الثقة للنشر والتوزيع.
- فتحي إبراهيم، (1986)، معجم المصطلحات الأدبية، الجمهورية التونسية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين.
- الفيروز آبادي مجد الدين، (1996)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- نهر هادي، (2007)، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، الأردن، دار الأمل للنشر والتوزيع.

Bibliography List

1. The Holy Quran:

- The Prophetic City Quran for Computer Publishing, Narration of Hafs on the authority of Asim.

2. Books:

- Al-Asfahani al-Raghib (1412), The vocabulary in the Quran, Syria, Dar al-Qalam.
- Al-Biqai 'Ibrahim bin Abu Bakr, The Pearls in the proportionality of Verses and Surah's of the Quran, Egypt, Islamic Book House.
- Al-Ezz bin Abdul Salam Ezz Al-Din, (1987), The Imam in the Statement of Evidence of Rulings, Lebanon, The Islamic House of Al-Bashaer.
- Al-Fayrouz Abadi Majd al-Din (1996), The Insights of the Discriminators in the Holy Quran, Egypt, Supreme Council for Islamic Affairs.
- Al-Jarjani Abd al-Qaher (1992), Evidences of Miracle in The science of meaningfulness, Egypt, Cairo Civil Press.

- Al-Rafi Mustafa Sadik (2005), The miracle of the Qur'an and the prophetic eloquence, Lebanon, Arab Book.
- Al-Shahrani Saad bin Mohammed (1436), Quranic Context and Its Impact on the Interpretation of Modern Mental School - Applied Theory Study - Saudi Arabia, King Saud University.
- Al-Tabari Mohammed Benjerer (2000), Manifesto Collector in Quran Interpretation, Lebanon, Al-Resala Foundation.
- Al-Zamakhchari, (1998), Basis for rhetoric, Lebanon, Science Books House.
- Al-Zarqshi Badr al-Din (1957), The Proof in Quran Science, Lebanon, Dar Al-Ma'rifa.
- Awad Youssef Nour (1410), Text Science and Translation Theory, Mecca, Dar Al-Thiqah for Publishing and Distribution.
- Draz Mohammed Abdullah, The Great News -New Looks in Quran, Kuwait, Dar al-Qalam.
- El Shafei Mohammed bin Idris (1940), Letter Book, Egypt, Halabi Library.
- Fathi Ibrahim (1986), Dictionary of Literary Terminology, Republic of Tunisia, Arab Foundation for United Publishers.
- Hadi Nahr (2007), Applied Semantics in Arab Heritage, Jordan, Dar Al Amal Publishing and Distribution House.
- Ibn al-Ethir Zia al-Din, The proverbial example in the literature of the writer and poet, Egypt, Dar el-Nahda Egypt.
- Ibn Ashour Mohamed Al Taher (1984), Editing and Enlightenment, Tunisia, Tunisia Publishing House.
- Ibn Faris Ahmed, (1979), Language Metrics, Syria, Dar Al-Fikr.
- Ibn Manzoor Jamal al-Din (1414), Arabic Tongue Book, Lebanon, Dar Sader.
- Ibn Timiya Thaqi al-Din (1995), Total Fatwas, Saudi Arabia, King Fahd Printing Complex.
- Rashid Saleh Abd al-Wahab (2012), connotation of context, safe approach to interpretation of the Holy Koran, Jordan, Ammar Publishing and Distribution House.
- Sibawayh Amr bin Osman (1988), The Book by Sibawayh, Egypt, Khanji Library.
- Ullman Stephen, The Role of The Word in Language, Translation by Kamal Mohammed Bishr, Youth Library.



جدلية الدرس البلاغي والإعجاز القرآني (من خلال جهود العلماء القدامى)

The dialectic of the rhetorical lesson and the Quranic miracle (Through the efforts of ancient scholars)

د/ محمد القايدي*
الجامعة الزيتونية (تونس)
gaidi.beja@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/06/24 تاريخ الاستلام: 2023/10/04 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: مثل القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة التي تحددت الثقيلين على الإتيان بمثله، ولما كانت هذه المعجزة من جنس ما برع فيه قوم النبي محمد ﷺ الذين تفننوا في نظم الشعر- فقد اعتبر الإعجاز اللغوي-البلاغي من أبرز أوجه الإعجاز فيه. ومثل نزول القرآن الكريم لحظة فارقة في التاريخ العربي واللغة العربية التي ارتقى بها إلى مصاف اللغات العالمية بعد أن كانت لغة تائهة في الصحراء بين قبائل العرب. وتأتي هذه الدراسة للبحث في العلاقة الجدلية بين القرآن الكريم وعلم البلاغة من ناحيتين:

ناحية أولى في مستوى تأثير الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي في التاريخ العربي. وناحية ثانية تهتم بدور الدراسات البلاغية في فهم النص القرآني وأثرها في نشأة التفاسير البلاغية للقرآن الكريم. وقد اعتمد الباحث في دراسته لتحقيق هذه الأهداف على المنهج التاريخي والتحليلي من خلال سبر غور المصنفات والمؤلفات ذات الصلة بموضوع الدراسة. وفي الخاتمة توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج من أبرزها: أهمية الدين الإسلامي والقرآن الكريم تاريخيا في تنشيط وإثراء اللغة العربية وحمايتها من الانقراض فضلا عن جعلها لغة عالمية خالدة.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز القرآني؛ البلاغة؛ القرآن الكريم؛ الإعجاز اللغوي.

Abstract: The Holy Qur'an represented the eternal miracle of Islam, which challenged the two races to come up with the same, and since this miracle was of the same kind as the people of the Prophet Muhammad, may God's prayers and peace be upon him, excelled in - who excelled in poetry systems - the linguistic - rhetorical miracle was considered one of the most prominent aspects of its miracle. Like the revelation of the Noble Qur'an, a defining moment in the history of the Arab and the Arabic language, which elevated it to the ranks of the universal languages after it was a lost language in the desert among the Arab tribes.

* المؤلف المراسل.

This study comes to investigate the dialectical relationship between the Holy Qur'an and the science of rhetoric from two aspects: the first aspect is the level of the impact of the rhetorical miracle of the Holy Qur'an on the emergence of the rhetorical lesson in Arab history. On the other hand, it is concerned with the role of rhetorical studies in understanding the Quranic text and its impact on the emergence of rhetorical interpretations of the Holy Qur'an.

Keywords: Quranic miracles; rhetoric; The Holy Quran; Linguistic miracle.

1. مقدمة

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، وهو معجزة الإسلام الخالدة، جاء للناس كافة وخاتماً للكتب والرسالات السماوية وقد تكفل الله بحفظه من التحريف فحفظ في الصدور والسطور. وهو يمتاز بالفصاحة والبلاغة والإيجاز والإعجاز وهي التي تحدى بها الناس كافة. وللقرآن الكريم أثر عظيم في اللغة العربية، فإنه ترجع نشأة معظم علوم اللغة العربية من نحو وصرف ولغة ومعجم وبلاغة وأدب وغيرها. وهو الذي جعل من اللغة العربية لغة علوم وحضارة فتسابقوا العرب والعجم لتعلمها وإجادتها وإتقانها. وقد للقرآن الكريم الأثر الواضح على اللغة العربية فقد جعل منها ومن الدين سنماً المرجعية العربية الإسلامية التي نسجت الهوية الحضارية لشعوب العالم العربي والإسلامي وحفظت لهم خصوصيتهم الثقافية وبنّت لهم حضارة وارفة الظلال زاخرة المنتوج سطعت بنورها على العالم.

إنّ علاقة القرآن الكريم باللغة العربية علاقة متينة ومقدسة وهي علاقة في الاتجاهين ذات تأثير وتأثر، فالقرآن الكريم سما باللغة العربية إلى العالمية والخلود وزادها تمددا وانتشارا بانتشار الدين وتوغله في قلوب المؤمنين. واللغة العربية كانت اللسان الذي به قرأ وفُسر القرآن الكريم فشرحت قوانينه وأحكامه وكشفت عجائبه وأسراره.

وتأتي هذه الدراسة للبحث في العلاقة الجدلية بين القرآن الكريم وعلم البلاغة من ناحيتين:

ناحية أولى: في مستوى تأثير الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي في التاريخ العربي. وناحية ثانية: تهتم بدور الدراسات البلاغية في فهم النص القرآني وأثرها في نشأة التفاسير البلاغية للقرآن الكريم.

وقد اعتمد الباحث في دراسته لتحقيق هذه الأهداف على المنهج التاريخي والتحليلي من خلال سبر غور المصنفات والمؤلفات ذات الصلة بموضوع الدراسة. وفي الخاتمة توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج من أبرزها: أهمية الدين الإسلامي والقرآن الكريم تاريخياً في تنشيط وإثراء اللغة العربية وحمايتها من الانقراض فضلاً عن جعلها لغة عالمية خالدة كما توصلت الدراسة إلى الدور الهام الذي اضطلعت البحوث البلاغية في فهم نصوص هذا الدين وإبراز مكانة إعجازه فضلاً عن دورها في بيان جمالية اللسان العربي والحفاظ على الهوية اللغوية العربية وهي مهمة تزداد أهمية في العصر الحاضر، عصر العولمة والغزو الحضاري مما جعلنا نوصي المؤسسات الرسمية بضرورة إعادة بناء استراتيجياتها التعليمية

والثقافية على ضوء متطلبات العصر وتحدياته عبر توظيف امكانات القرآن الكريم واعجازه اللغوي-
البلاغي وإثراء الدراسات البلاغية

2. مبحث تمهيدي مفاهيمي:

1.2. تعريف الإعجاز:

الإعجاز لغة: هو مصدر، وفعله رباعي هو أعجز، فنقول: أعجز يعجز إعجازاً واسم الفاعل معجز¹ ويدور معناها عند أهل اللغة حول الضعف، وعدم القدرة على التهوض بالأمر، وكذلك القعود عما يجب فعله. قال ابن منظور: (العجز: نقيض الحزم، والعجز: الضعف، والمعجزة بفتح الجيم وكسرهما: مفعلة من العجز: عدم القدرة، وفي الحديث- كل شيء بقدر حتى العجز والكيس- وقيل أراد بالعجز: ترك ما يجب فعله بالتسويق)² وعليه فالإعجاز: هو جعل من يقع عليه أمر التحدي بالشيء عاجزاً عن الإتيان به، ونسبته إلى العجز، وإثباته له، فالإعجاز بالنسبة للمعجز هو الفوت والسبق، يقال أعجزني فلان أي: فاتني، وبالنسبة للعاجز عدم القدرة على الطلب والإدراك (وقال الليث: أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه)³.

أمّا مصطلح: (إعجاز القرآن) فيكون المراد منه: إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به، وهو أن يأتوا بمثله أو بشيء من مثله، فهو من إضافة المصدر إلى فاعله، والمفعول محذوف للدلالة على عموم من تحداهم القرآن، وهم الإنس والجن، وكذلك ما تعلق به الفعل محذوف للعلم به، وهو القرآن أو بعضه كما ثبت في كثير من آيات التحدي. ويكتمل بيان المراد بهذا المصطلح⁴ إذا عرفنا أن إعجاز القرآن من تحداهم عن الإتيان بمثله أو بشيء من مثله ليس أمراً مقصوداً لذاته، وليس هو الغاية في نفسه، ولكن المقصود هو اللزوم الناتج عن هذا الإعجاز، وهو إظهار وإثبات أن هذا الكتاب حق، ووحى من عند الله تعالى، ومقتضى ذلك كله إثبات صدق الرسول صلى الله عليه وسلم.

أمّا الإعجاز في الاصطلاح فله عدة تعريفات: منها تعريف الجرجاني في كتابه (التعريفات) "أن يؤدي المعنى بطريق، هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق"⁵ وقد عرّفه مصطفى صادق الرافعي بقوله: "وإنما الإعجاز شيان:

1. ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة، ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته.
2. ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه. فكأنّ العالم كله في العجز إنسان واحد، ليس

1 - أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، ص 149

2 - ابن منظور، لسان العرب، مادة (عجز)، ج 5، ص 369.

3 - المرجع السابق.

4 - نقلا عن: محمد السيد راضي جبريل، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص 13.

5 - صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، ص 23-31.

له غير مدنه المحدودة بالغة ما بلغت"¹

ويشترط في المعجزة: (مجموعة أساتذة)

1. أن تكون فعلاً من الأفعال المخالفة لما تعوّد عليه الناس وألفوه.
 2. أن يظهره الله تعالى على يد من يدعي النبوة.
 3. أن يكون الغرض من ظهور هذا الفعل الخارق هو تحدي المنكرين، سواء صرح النبي صاحب المعجزة بالتحدي أو كان التحدي مفهوماً من قرائن الأحوال.
 4. أن تجيء المعجزة موافقة ومصدقة لدعوى النبوة، فإذا حدثت المعجزة وكذبت النبي في دعواه فلا يكون النبي صادقاً، كما لو نطق الجماد مثلاً بتكذيب صاحب المعجزة.
 5. أن يعجز المنكرون عن الإتيان بمعجزة مماثلة لمعجزة النبي، أي يعجزون عن معارضته
- 2.2. تعريف القرآن:

التعريف اللغوي اختلف فيه كثيراً فقالوا هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز وبه قرأ ابن كثير وهو مروي عن الشافعي. وقال قوم منه الأشعري: هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء: إذا ضمنت أحدهما إلى الآخر وسمى به القرآن السور والآيات والحروف فيه. وقال الفراء: هو مشتق من القرائن لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضاً ويشابه بعضها بعضاً وهي قرائن وعلى القولين بلا همز أيضاً ونونه أصلية.

وقال الزجاج: هذا القول سهو والصحيح أن ترك الهمز فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمز إلى الساكن قبلها.² واختلف القائلون بأنه مهموز فقال قول منهم اللحياني: هو مصدر لقرأت كالرجحان والغفران سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر.

وقال آخرون منهم الزجاج: هو وصف على فعلا مشتق من القرء بمعنى الجمع ومنه قرأت الماء في الحوض: أي جمعته. قال أبو عبيدة: وسمى بذلك لأنه جمع السور بعضها إلى بعض. وقال الراغب: لا يقال لكل جمع قرآن ولا لجمع كل كلام قرآن. قال: وإنما سمي قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب السالفة المنزلة. وقيل لأنه جمع أنواع العلوم كلها. وحكى قطرب قولاً: إنه سمي قرآناً لأن القارئ يظهره ويبينه من فيه أخذاً من قول العرب ما قرأت الناقة سلاقط:

أي ما رمت بولد: أي ما أسقطت ولداً: أي ما حملت قط والقرآن يلقطه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرآناً. قلت: والمختار عندي في هذه المسألة ما نص عليه الشافعي. أمّا تعريف القرآن في الشرع فهو كلام

¹ - مصطفى الصادق الرفاعي، إعجاز القرآن، ص 139

² - إبراهيم الزجاج، معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ج 1، ص 420.

الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم باللّغة العربية المعجزة المؤيدة له، المتحدي به العرب المتعبد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر. قال تعالى: **يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ** / سورة الفتح الآية 15.

3.2. تعريف البلاغة لغة واصطلاحاً:

البلاغة لغة، تنبئ عن الوصول والانتهاء، قال تعالى: **وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ** / سورة القصص الآية 14 أي وصل. وهي اسم مشتق من فعل بلغ، بمعنى أدرك الغاية أو الوصول إلى النهاية. وقد سميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب سامعه فيفهمه. ويقال بلغ الرجل بلاغة، إذا صار بليغاً، ورجل بليغ: حسن الكلام، يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه. والبلاغة في الاصطلاح هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، بأن يكون على طبق مستلزمات المقام، وحالات المخاطب، فيكون لمقام الهزل كلام، ولمقام الجد كلام، ومع السوقة كلام. ومع كلام الملوك كلام. وهكذا. وورد في لسان العرب البلاغة الفصاحة والبليغ والبليغ من الرجال ورجل بليغ حسن الكلام فصيح¹. أي أنّ البلاغة تقع صفة للكلام والمتكلم، أمّا بلاغة الكلام فمطابقتها لمقتضى الحال، وأمّا بلاغة المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على التصرف في فنون الكلام وأغراضه المختلفة ببديع القول وساحر البيان² وقد عرفها القزويني بقوله: "فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب.³

3. العرب والبلاغة

1.3. الوحدة اللغوية للعرب:

إن الحديث عن البلاغة العربية هو الحديث عن الحياة العربية العقلية والدينية. فلقد اعتنى العرب قبل الإسلام بلغتهم واحتفوا بها أيما احتفاء ورفعوا من قدر من ملك ناصيتها منهم، خصوصاً وأنها وسيلة لرفع الشأن أو خفضه بالتفاخر والسجال، وحتى لما بدأ يغزوهم الاختلاط تحرزوا ببعث أولادهم إلى البادية... وكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهو أفصح العرب، ممن بعث إلى البادية لتصفوا لغته ويتقوى عوده.

وكانت حياة العرب قبل الإسلام ذات صلة وثيقة وخاصة باللّغة والبلاغة والفصاحة، فحياتهم حياة أدبية، واللّغة سلاح في أيدي القوم ولذلك كانوا يحملون أفانين القول إلى أسواقهم "فيحمل على السوق التهامي، والحجازي، والنجدي، والعراقي، واليمامي، واليماني، والعماني كل ألفاظ حيه، ولغة قطره، فما تزال عكاظ بهذه اللهجات نخلا واصطفاء حتى يبقى الأنسب والأرشق، ويصرح المجفو الثقيل".⁴

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 420.

² - على فراحي، محاضرات وتطبيقات في علم البيان، ص 26.

³ - كريمة أوشيش حماس، الفصاحة واللعن في اللغة العربية، ص 17-34.

⁴ - سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص 242.

ويعتبر كثير من الباحثين والمؤرخين أنّ الوحدة اللغوية للعرب قد بدأت تتشكل قبل أكثر من قرن من ظهور الإسلام بسبب مؤتمرات عكاظ ومعارضة اللسانية، وفيه تهيأت لقريش تلك الزعامة والتحكم في اللغة والانتقاء فسلمت اللهجة القرشية من عيوب اللهجات¹، كالكشكشة والكسكسة وغيرها.

وهذه الوحدة اللغوية هي التي نزل القرآن فرسخها وأرسى قواعدها، وذلك حين تنزلت آياته على ما عرف العرب، في نموذج اللغة الموحدة، من سنن القول وأساليب الخطاب. ولو لم تكن لغة القرآن هي نفسها اللغة الموحدة التي تعارفوا عليها قبل نزوله لما واجههم حين أنكروا بالتحدي الصارخ الذي واجههم به، خاصة وأن هذا التحدي كان للقبيلة التي نزل بلسانها وهي قريش.

لقد سمع العرب الآيات الأولى من القرآن الكريم، فدهشوا بما عرفوا فيها من أساليب البلاغة، وثاروا في تحليل دهشتهم وإعجابهم وهم أهل اللغة وأرباب البلاغة، لقد سمعوا لغة من لغتهم وجملا من حروفهم، (المبارك، د.ت) ولكنهم لم يسمعوا قبلها مثيلا لا في نثر نادر ولا في شعر شاعر، ولا في سجع كاهن.

فالقرآن ظهر عليهم بأسلوب متميز، لا هو بالنثر ولا يجري على طرائقه وأنواعه، ولا هو بالشعر ولا يركب أوزانه وخياله... وإنما هو أثر من الآثار الإلهية، فهو مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، وجملة لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله.²

فقريش كانت أول من خوطب بهذا القرآن المعجز، وهم ما هم عليه من صفاء القريحة، ونبيل العقل وحصافة الرأي، والمنطق العذب، والقول الفصيح، ولقد شهد لهم القرآن الكريم بهذا الأمر في قوله تعالى: ﴿وإن يقولوا تسمع لقولهم...﴾ سورة المنافقون / الآية 04، إذ أنّ لهجتهم كانت أرقى لهجات القبائل العربية بسبب ما تعرضت له من تهذيب وصقل في أسواقهم الأدبية التي كانوا يتصدرون فيها زعامة النقد الشعري، والكلمة الفاصلة، كما كانت مكة المكرمة محط رجال القوافل الضاربة في الأرض للتجارة.

ولما اجتمعت فيهم هذه الخصال خاطبهم القرآن في الغالب بأسلوب الإيجاز والإشارة والوحي، مراعاة لحق المقام، وأخذاً بمقتضى الحال، وإنا لنرى ذلك جليا في السور المكية، كما نرى فيها تلميحات وإحالات على شؤون كانت معروفة لديهم، ذكروا بها وأعيدت على أذهانهم ليعترفوا بفضل الله عليهم فيها كما في سورة الفيل، وقريش.

2.3. الخصائص الأسلوبية للخطاب القرآني:

يمكن للمرء المتتبع والدارس للأسلوب القرآني أن يلحظ فيه ملحظين هما: التنوع اللفظي، والتنوع البياني.³

¹ - المرجع السابق، ص 242

² - محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 110.

³ - محمد السائغ، إعجاز القرآن، ص 20.

أ. فأما التنوع اللفظي: فهو ما كان في الفواصل، وهي أواخر الآي، وقد يكون باتفاق السورة في كل الفواصل المقفاة كسورة القمر، وسورة الشمس، والأعلى، والقدر، والإخلاص، والناس، وقد يوجد في بعض الفواصل لزوم ما لا يلزم، وهو التزام أن يكون ما قبل القافية حرفاً معيناً وهو اتحاد ما قبل الحرف الذي تتواطأ عليه الفواصل نحو ﴿ في سدر مخضود، وطلح منضود ﴾ سورة الواقعة/ الآية 28، ونحو ﴿ إذا السماء انشقت، وأذنت لربها وحقت ﴾ سورة الانشقاق/ الآية 01 ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق ﴾ سورة العلق، الآية 01.

ب. التنوع البياني: وهو أن القرآن الكريم ينوع التعبير ويصوغ المعاني في قوالب مختلفة للإيدان بالتمكن في عقر البلاغة والجري على ما عرف عن العرب من تصريف المعنى الواحد على أساليب متعددة، وتقليبه على وجوه متنوعة من التعبير¹ من ذلك تنويعه التعبير عن سفينة نوح مرة بقوله: ﴿ وحملناه على ذات ألواح ودسر ﴾ في سورة القمر. ومرة في سورة الحاقة بقوله: ﴿ إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية ﴾، فقد نوع التعبير مراعاة للفواصل.

وفي حال الناس عند قيام الساعة ﴿ وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد ﴾ [الحج: 3]، ﴿ ويكون الناس كالفرش المبثوث ﴾ [القارعة: 4].

كما وقع هذا التنوع في القرآن على أبلغ وجه وأكمله، بطريق الإطناب تارة، والإيجاز أخرى. ثم إنك إذا أمعنت النظر وأنعمته في وصف يوم القيامة والجنة والنار، والاستدلال على المعاد الأخروي بآيات الله في الأنفس والأفاق المسوق في سورة التنزيل بالإسهاب تارة وبالإشارة والإيجاز أخرى لرأيت من أنواع التفنن في البلاغة وغرائب ما يدهش ويخرس²

فقد تميز القرآن الكريم بمجموعة من الخصائص الفنية جعلت من خطابه فريداً في نوعه، مختلفاً عن غيره أسلوباً ونظماً. وهذه الخصائص الفنية والسمات البلاغية واللطائف اللغوية والسلامة المنطقية والبراعة التعبيرية والدقة التصويرية والروعة البيانية أسرت القلوب وهدت النفوس للإيمان بخالقها ولفتت انتباه الدارسين. يقول الزرقاني: "أسلوب القرآن الكريم هو طريقته التي انفرد بها في تأليف كلامه واختيار ألفاظه."³ وقد اتجه عديد الأدباء والبلغاء والدارسين نحو الأسلوب القرآني لسبب أغواره وبيان خصائصه وسماته ومميزاته قصد البرهنة على إعجازه وقوة بيانه. فظهرت عديد المصنفات الهامة المختصة بهذا الجانب من مثل "إعجاز القرآن" للباقلاني و"مناهل العرفان" للزرقاني، وقد تميز الخطاب القرآني:

¹ - المرجع السابق.

² - إبراهيم الوافي، أثر القرآن الكريم في الدراسات البلاغية، (2022/12/22) - <https://www.arrabita.ma/blog>

³ - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 214.

1) جمالية التعبير:

احتوى القرآن الكريم على أعذب الألفاظ العربية وأفصحها وأبلغها مما عرفته العرب وتداولته في خطابها " فلم يخرج عن سننهم في الكلام لا لفظاً ولا معنى، لا إفراداً ولا تركيباً، ومع ذلك وإن كانت تلك الألفاظ معهودة عندهم واستعملوها بينهم وجاءت على ألسنة شعرائهم، إلا أنّ القرآن الكريم قد فاق وعلا جميع كلامهم وتحداهم بأقصر سورة منه وهم أرباب الفصاحة والبيان.¹ وما ذلك إلا لحسن سبكه وجودة رصفه وروعة تأليفه. يقول الرماني: "فأتى القرآن الكريم بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة وتفوق الموزون الذي هو أحسن الكلام."² ويتوقف الزرقاني عند هذه الجمالية فيقول: "ومن عجيب أمر هذا الجمال اللغوي وذاك النظام الصوتي أنّهما كما كانا دليل إعجاز من ناحية، كانا سورا لحفظ القرآن من ناحية أخرى، وذلك أنّ من شأن الجمال اللغوي والنظام الصوتي أن يسترعي الأسماع ويثير الانتباه ويحرك داعية الإقبال في كل إنسان إلى هذا القرآن الكريم، وبذلك يبقى أبد الدهر سائداً على ألسنة الخلق وفي آذانهم ويعرف بذاته ومزاياه بينهم فلا يجرؤ أحد على تغييره وتبديله مصداقاً لقوله سبحانه: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**."³

فنظام القرآن الصوتي في ائتلاف حركاته وسكناته، ومدّاته وغمّاته، واتصالاته وسكناته، أمر يبهّر العقول، ويسترعي الأسماع ويستهمي النفوس، بصورة تختلف كل الاختلاف عمّا يجده المتذوق لكلام الناس من نسق وانسجام، فإنّه مهما كان كلام البشر سهلاً جزلاً عذبا، فإنّه لا يخلو من قصور في المعنى، أو ثقل في النطق، أو خلل في الترتيب"⁴ وهذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أول شيء أحسنه الأذان العربية أيام نزول القرآن ولم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام أكان مرسلأ أم مسجوعاً حتى خيل إلى هؤلاء العرب أنّ القرآن شعر لأنهم أدركوا في إيقاعه وترجيعة لذة وأخذتهم من لذة هذا الإيقاع والترجيع هزة لم يعرفوا شيئاً قريباً منها إلا في الشعر ولكن سرعان ما عادوا على أنفسهم بالتخطئة فيما ظنوا."⁵

2) دقة التصوير:

ومن جمالية التعبير تكون دقة التصوير، وهو من السمات الواضحة التي يتميز بها الأسلوب القرآني وينفرد بها وذلك من خلال التعبير عن المعاني والأفكار والتصورات التي يريد إيصالها وإيضاحها للمخاطبين. فالأسلوب القرآني يجسد المعنى الذي يراد إيضاحه للمتلقى في قالب من الصور البيانية تجعلها كأنّها مجسمة منظورة بين ناظره، فينظر القارئ في تفصيلات الصورة وكأنّها المشهد الذي يجري

1 - زواري علي أحمد، أثر القرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي وتطوره، ص 143 - 174

2 - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص18.

3 - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص303.

4 - إسماعيل محمد بكر، دراسات في علوم القرآن، ص331.

5 - المرجع السابق، ص332.

بين عينيه حيًا متحركًا فتكون أقرب إلى الفهم، وأوضح في الذهن ممّا لو نقل المعنى مجردا من تلك الصّور الحيّة. "فالقرآن الكريم يبرز المعاني المعقولة في صور محسنة منتزعة من الواقع المشاهد، مؤتلفة اثتلافا عجيبيًا في قوالب كليّة متحركة، تشعر فيها بالأصوات والألوان والحركات، ممّا يجعلك تعيش مع الواقع الذي تصوره لك هذه التشبيهات والاستعارات والكنيات المسبوكة سبكاً فريداً يأخذ بمجامع القلوب، ويملك على الإنسان حسّه ومشاعره فلا يحتاج إلى مزيد تصوير للحقائق التي يذكرها القرآن في ثنايا هذه اللّوحات البارة البديعة في عناصرها واثتلافها وانسجامها مع معانيها ومرامها"¹ ولذلك نجد العلماء في كل حين يخلقون في سماء القرآن لاستنباط معانيه من خلال مبانيه ويبحثون في جدّ عن لطائفه البلاغية ودقائقه اللّغويّة ليقفوا من وراء ذلك كله على معانيه ومراميه بقدر طاقتهم البشرية. لكنهم لا يحصلون منه إلّا غرفة من بحر أو رشفة من غيث، فهو كتاب الله القويم، وحبلة المتين ونوره المبين.² وهاتين الخاصيتين يكتسب أسلوب القرآن الكريم الخاصية الموالية، والتي هي:

(3) قوة التأثير:

الأسلوب القرآني يميل إلى قوة التأثير بجميع الوسائل الفنيّة.³ فالخطاب القرآني بجمالية التعبير وجودة المعنى وحسن التركيب وبراعة التوظيف وقوة الإيقاع ودقة التصوير يستهدف كيان الإنسان فيؤثر فيه بلوحاته الفنية وصوره الحية المشرقة. فالصورة البيانية للأسلوب القرآني تبعث في النظم قوة التأثير بنفوذها إلى الذهن وتسربها منه حتى تصل تلك الصورة إلى أعماق القلب، لتلامس مشاعر الإنسان بمؤثراتها القوية الفاعلة، حتى تصل تلك الصورة إلى محاصرة الإنسان من كل مشاعره الجسدية والنفسية والفكرية والوجدانية. وهكذا يجمع القرآن في أسلوبه التأثيري بين وسائل التعبير ووسائل التّصوير "ولا تعجب من هذا القول، فإنّك لو تهيأت لتلاوته أو سماعه بقلب مفتوح مجرد عن الشّهوات والشّهات لسبق قلبك إلى تلاوته لسانك، وسبق إلى سماعه أذنك، ومن ذاق عرف.⁴ فالخطاب القرآني بأسلوبه البارع أقنع العقل وأمتع العاطفة فكان كتاب هداية للنفس التائقة لمعين الإيمان

3.3 أسباب الاعتناء باللّغة العربية:

مع انتشار الإسلام وتمدده شرقا وغربا وبروزه كدين عالمي وقوة حضارية استوعبت الثقافات الأخرى وانفتحت على ديانات ولغات وبيئات حضارية متنوعة مختلفة اللسان والعادات والاعتقادات، ظهرت عوامل جديدة أدت إلى إضعاف السليقة في التعامل مع النصوص الأدبية، فقد اختلط العرب الفصحاء بغيرهم، ووصل الإسلام إلى أقوام مختلفين، كما أثرت شكوك و مطاعن في بلاغة القرآن وإعجازه مما

¹ - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص311.

² - المرجع السابق، ج2، ص333.

³ - ياسوف أحمد، جماليات المفردة القرآنية، ص249.

⁴ - إسماعيل محمد بكر، دراسات في علوم القرآن، ج2، ص339.

جعل الكثيرين لا يكتفون بهذا التفوق الذي تحسه نفوسهم إزاء البيان القرآني، فمضوا يحاولون استنباط ما يستطيعون استنباطه من وجوه البلاغة فيه، وأصبحت دراستهم تقوم على الدليل العقلي والحجة وتسويغ مواطن الجمال التعبيري.¹

ويُعَدُّ القرآن الكريم هو العامل الرئيس الذي ساعد على الشروع في الدّراسات البلاغية بمختلف اتجاهاتها، وكان هذا العامل أهمّ البواعث في إثارة الهمم للبحث الجادّ عن ترتيب وجوه الكلام، والتمييز بين الأساليب ومعرفة الجوانب الجمالية في نسيج تركيب الجملة العربية. ويُجمَع العلماء على أنه بفضل الكتاب العزيز نشأت علوم البلاغة التي أمدها النص القرآني بفيض من الأمثلة البديعة في محاسن الكلام وبديع النظم.²

ولقد أثار القرآن الكريم منذ اللحظات الأولى لنزوله حركة فكرية عند مُتَلَقِّيه، ممّا جعلهم يلتفتون إلى ما جاء به في أساليب التعبير والبيان، ويُقَبَّبون عن كنوزها، ويوازنون بين صنوف الكلام المختلفة يقول صمود: غدا القرآن القطب الذي تدور حوله مختلف المجهودات الفكرية والعقائدية للمسلمين.³

ولو تساءلنا عن أسباب نشأة علوم البلاغة التي هي المعاني والبيان والبديع، لتبيّن لنا أنها نشأت للدفاع عن القرآن، والردّ على الذين أنكروا إعجازه من أمثال إبراهيم النخعي المعتزلي الذي كان يعتقد أن القرآن ليس في درجة من البلاغة والفصاحة تمنع من الإتيان بمثله، فبلاغته لا تزيد على بلاغة سائر الناس، وهو من جنس كلام البشر. ومثل هذا الرأي دفع علماء المسلمين إلى الخوض في مسائل البلاغة التي تدرس خصائص النص القرآني، ممّا سيكون له أثر كبير في إغناء المباحث البلاغية، فقد أثمرت أهمّ نظرية في تراثنا البلاغي وهي نظرية النظم⁴، ومن هنا كان الردّ على النظمّ باعثاً مهماً ومنطلقاً لعلماء البلاغة أن يُثَبِّتوا تَفُوقَ الأسلوب القرآني على الأساليب البشرية وتميُّزه بصنوف البيان البديع، وهذا الدافع جعلهم يُبْثِّون بذور علم البلاغة وفروعها المختلفة، مما كان أساساً لاكتمال صورتها في مصنفات القرون التالية.

ثم جاءت دراسات جادّة شرعت في بناء منظومة واسعة، غرضها شرح أوجه إعجاز القرآن ودراسة أسلوبه. وهذه الدّراسات زوّدت مسيرة علم البلاغة بفيض من الأصول والأمثلة التي اعتمدها مصنفات علوم البلاغة فيما بعد القرون الأولى⁵ وكان اختلاف وجهات النظر في مواطن إعجازه مادةً ثرّة، رفدت هذه العلوم بروافد تأصيلية في البحث البلاغي والنقد الأدبي⁶، وبذلك يتبيّن لنا أن أهمّ جانب ساعد على ظهور

1 - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 36

2 - جميل علي، أثر القرآن على اللغة العربية ص 135

3 - صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، مرجع سابق، ص 29.

4 - المرجع السابق، ص 38.

5 - سلام محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 208.

6 - مازن مبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، ص 47.

التفكير البلاغي هو الجانب المتصل بإعجاز القرآن، كما يتبين لنا أن اتساع الدراسات البلاغية وزدها إنما كان لخدمة القرآن الكريم. وتفرع على النظر في أسلوب القرآن واتخاذ المقياس البلاغي الأمثل النظر في الأساليب الأدبية نثرها وشعرها، والموازنة فيما بينها.¹

ويذكر المؤرخون لعلم البلاغة أن أقدم كتاب اعتنى بتحديد معاني القرآن، وكان النواة الأولى للبحوث البلاغية كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 207هـ) الذي حاول أن يدرس أسلوب القرآن ويقارنه بالأدب العربي شعره ونثره.

ولم تقتصر علاقة القرآن بمنهج البحث البلاغي على الدفاع عنه والتماس وجه إعجازه، بل إن ثمة علاقةً أخرى، وهي الضرورة التي يُحسُّها المسلم من جهة فهم معانيه²، ولا يتم هذا الفهم إلا بالإحاطة بأساليبه، وما يمكن أن ينطوي وراء تعبيراته من المعاني والمقاصد، على قدر طاقة المشتغلين فيه. ومن هنا جال علماء البيان بضروب الأسلوب القرآني، وكان هذا من الحوافز التي وجَّهَتْ أنظارهم إلى الفنون المختلفة للتعبير الفني في الشعر والنثر، فوضعوا مصنفات كثيرة في هذه الحقول³ (زغلول، د.ت) وكانت هذه المصنفات صدىً لبيان خصائص النظم القرآني.

وكان من جملة أغراض البحث البلاغي عندهم إثبات أن ما عُرف في أدب العرب من فنون جمالية عالية في التعبير، وقع مثله في القرآن على صورة أجمل وأنق، وقد فتحت المصنفات التي تركوها باب البحث البلاغي على مضراعيه، ووصلت بالذوق البياني إلى كثير من الأصول التي تأسست عليها علوم المعاني والبيان والبديع يقول بدوي طبانة "من النادر أن نجد أثراً من الآثار التي عرضت للبيان العربي خلا من الإشارة إلى القرآن ونظمه، وهذا يؤكد بُعد أثر الدراسات القرآنية في نمو الدراسات البيانية وتنوعها، وعدم انقطاع هذا التأثير في سائر العصور"⁴. وعندما ازدهر التصنيف في علوم البلاغة كانت خدمة القرآن الكريم ماثلة أمام العلماء الذين كانوا يعدُّون جهودهم مُنصَّبةً في هذا المجال، حتى إننا لا نكاد نجد كتاباً في البلاغة مقصوراً على مباحثها النظرية، وبعيداً عن خدمة القرآن.⁵

وإجمالاً يمكننا القول أن عوامل نشأة الدرس اللغوي والبلاغي عند العرب كانت عبر:

- جهود العلماء في حماية القرآن الكريم من اللحن ومن خلال ذلك تمّ حماية اللسان العربي الذي نزل به القرآن في زمن ظهرت فيه ظاهرت اللحن وانتشرت وتمددت وأصبحت تشكل تحدي حقيقي للغة العرب.

1 - المرجع السابق، ص 45.

2 - طبانة بدوي، البيان العربي، ص 25.

3 - سلام محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 208

4 - طبانة بدوي، البيان العربي، ص 44.

5 - سلام محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 225.

- جهود المسلمين في البحث في دلائل الإعجاز القرآني وبيان أسراره والرد على شبهات المناوئين والمشككين في معجزة الإسلام.
- جهود العلماء وعامة المسلمين في فهم القرآن وتفسيره ودرسه

4. أثر القرآن الكريم في اللغة العربية

1.4 أثر القرآن الكريم في اللغة العربية

أ. القرآن الكريم سرخلود اللغة العربية وحفظها من الاندثار:

كانت اللغة العربية قبل نزول القرآن الكريم لغة قبلية ضعيفة تائهة في الصحراء العربية، حيث بساطة العيش وضيقة، تسود الأمية وتغيب العلوم وتختفي مظاهر الحضارة. تنهشها الخطوب من كل الجهات. فلم تكن لغة قوية ذات منعة، فهي ليست لغة علوم ولا حضارة، كان يمكن أن تندثر باندثار العرب المتناحرين. إلا أنه بفضل القرآن الكريم الذي تكفل الله بحفظه، حُفظت لغة العرب التي كانت لسان القرآن الكريم وحولها "من أمة تائهة إلى أمة عزيزة قوية بتمسكها بهذا الكتاب الذي صقل نفوسهم، وهذب طباعهم، وطهر عقولهم من رجس الوثنية وعطن الجاهلية، وألف بين قلوبهم وجمعهم على كلمة واحدة توحدت فيها غاياتهم، وبذلوا من أجلها مهجهم وأرواحهم، ورفع من بينهم الظلم والاستعباد، ونزع من صدورهم الإحن والضغائن والأحقاد، فقد كان القرآن الكريم ولا يزال كالطود الشامخ يتحدى كل المؤثرات والمؤامرات التي حيكت وتحاك ضد لغة القرآن،¹ يدافع عنها، ويذود عن حياضها، يقرع أسماعهم صباح مساء، وليل نهار بقوله تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لِيَلْمَنَّا بِهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** سورة البقرة، الآية 24/23 وقوله تعالى: **قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** سورة الإسراء، الآية 88.

ب. تقوية اللغة والرقي بها نحو الكمال:

منح القرآن الكريم اللغة العربية قوة ورقياً ما كانت لتصل إليه لولا القرآن الكريم، بما وهبها الله من المعاني الفياضة، والألفاظ المتطورة والتراكيب الجديدة، والأساليب العالية الرفيعة، فأصبحت بذلك محط جميع الأنظار، والاقْتباس منها مناط العز والفخار، وغدت اللغة العربية تتألق وتتباهى على غيرها من اللغات بما حازت عليه من محاسن الجمال وأنواع الكمال، وفي هذا يقول الراجعي: "نزل القرآن الكريم بهذه اللغة على نمط يعجز لقليله وكثيره معاً، فكان أشبه شيء بالنور في جملة نسقه إذ النور جملة واحدة، وإنما يتجزأ باعتبار لا يخرج من طبيعته، وهو في كل جزء من أجزائه جملة لا يعارض بشيء إلا إذا خلقت سماء غير السماء، وبدلت الأرض غير الأرض، وإنما كان ذلك، لأنه صفي اللغة من أكدارها، وأجراها في

¹ - حسن الباقوري، أثر القرآن في اللغة العربية، ص 67.

ظاهره على بواطن أسرارها، فجاء بها في ماء الجمال أملاً من السحاب، وفي طراءة الخلق أجمل من الشباب، ثم هو بما تناول بها من المعاني الدقيقة التي أبرزها في جلال الإعجاز، وصورها بالحقيقة وأنطقها بالمجاز، وما ركبها به من المطاوعة في قلب الأساليب، وتحويل التركيب إلى التراكيب، قد أظهرها مظهرًا لا يقضى العجب منه لأنه جلاها على التاريخ كله لا على جيل العرب بخاصته، ولهذا بهتوا لها حتى لم يتبينوا أكانوا يسمعون بها صوت الحاضر أم صوت المستقبل أم صوت الخلود لأنها هي لغتهم التي يعرفونها ولكن في جزالة لم يمضغ لها شيخ ولا قيصوم¹

ت. توحيد لهجات اللّغة العربية وتخليصها من اللهجات القبلية الكثيرة:

من المعلوم أن لهجات اللّغة العربية كانت مختلفة، تحتوي على الفصح والأفصح، والرديء والمستكره، وكانت القبائل العربية معتدة بلهجتها حتى إن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف من أجل التخفيف على العرب في قراءته وتلاوته، ولا شك أن لغات العرب متفاوتة في الفصاحة والبلاغة، ولذلك نجد عثمان رضي الله عنه قد راعى هذا الجانب في جمعه للقرآن، وقال للجنة الرباعية: "إذا اختلفتم أنتم فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما نزل بلغتهم" وما ذلك إلا لأن لغة قريش أسهل اللغات وأعذبها وأوضحها وأبينها، وكانت تحتوي على أكثر لغات العرب، ونظراً لكونهم مركز البلاد وإيهم يأوي العباد من أجل الحج أو التجارة، فقد كانوا على علم بمعظم لغات العرب بسبب الاحتكاك والتعامل مع الآخرين، ولكن لغتهم أسهل اللغات كما ذكرت. ينقل السيوطي² عن الواسطي قوله: "لأن كلام قريش سهل واضح، وكلام العرب وحشي غريب" ولذلك حاول العرب الاقتراب منها، وودوا لو أن ألسنتهم انطبعت عليها حين رأوا هذا القرآن يزيد لها حسناً، ويفيض عليها عذوبة، فأقبلوا على القرآن الكريم يستمعون إليه، فقالوا على الرغم من أنفهم: "إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وأسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه"

ث. تحويل اللّغة العربية إلى لغة عالمية:

العرب قبل نزول القرآن الكريم، لم يكن لهم شأن ويذكر أو موقع بين الأمم آنذاك حتى تقبل الأمم على تعلم لغتهم، والتعاون معهم فليست لغتهم لغة علم ومعرفة، وكذلك ليس لديهم حضارة أو صناعة، كل ذلك جعل اللّغة تقبع في جزيرتها فلا تخرج إلا لتعود إليها. وقد ظلوا كذلك، حتى جاء القرآن الكريم، يحمل أسى ما تعرف البشرية من مبادئ وتعاليم، فدعا العرب إلى دعوة الآخرين إلى دينهم، ومما لا شك فيه أن أول ما يجب على من يدخل في الإسلام هو تعلم اللّغة العربية لإقامة دينه، وصحة عبادته، فأقبل الناس أفواجا على تعلم اللّغة العربية لغة القرآن الكريم، ولولا القرآن الكريم لم يكن للغة العربية هذا الانتشار وهذه الشهرة. يقول نور الدين عتر: "وقد اتسع انتشار اللّغة العربية جداً حتى تغلغت في الهند والصين وأفغانستان، وحسبنا شاهداً على ذلك ما نعلمه من مشاهير العلماء من تلك البلاد مثل البخاري ومسلم،

¹ - مصطفى الصادق الرافي، إعجاز القرآن، ج2، ص 74.

² - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 214.

والنسائي، وابن ماجه القزويني، وغيرهم وغيرهم¹

ح. تحويل اللغة العربية إلى لغة تعليمية ذات قواعد منضبطة:

كان العرب قبل نزول القرآن يجرون في كلامهم وأشعارهم وخطبهم على السليقة، فليس لغتهم تلك القواعد المعروفة الآن، وذلك لعدم الحاجة إليها، ولا أدل على ذلك من أن التاريخ يحدثنا عن كثير من العلماء الذين صرحوا أن لغتهم استقامت لما ذهب بهم إلى الصحراء لتعلم اللغة العربية النقية التي لم تشبه شائبة، ومن هؤلاء الإمام الشافعي، وأن الوليد بن عبد الملك كان كثير اللحن، لأنه لم يغترف لغته من الينبوع العربي الصحراوي الصافي.

ولما اتسعت الفتوح، وانتشر الإسلام، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، احتك العجم بالعرب فأفسدوا عليهم لغتهم، مما اضطر حذيفة بن اليمان الذي كان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، أن يرجع إلى المدينة المنورة ويقول لعثمان رضي الله عنه: "يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن تختلف في كتابها اختلاف اليهود والنصارى...." فأمر عثمان (يجمع القرآن، وكان قصده أن يجمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي (وإلغاء ما ليس بقرآن خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد، وهذا ما حصل، فقد ضعفت اللغة مع مرور الأيام وفشا اللحن في قراءة القرآن، الأمر الذي أفرغ أبا الأسود الدؤلي وجعله يستجيب لوضع قواعد النحو، التي هي أساس ضبط حركات الحروف والكلمات، ومن ثم العمل على ضبط المصاحف بالشكل حفاظاً على قراءة القرآن من اللحن والخطأ. وليس هذا فحسب، بل يرجع الفضل للقرآن الكريم في أنه حفظ للعرب رسم كلماتهم، وكيفية إملائهم، على حين أن اللغات الأخرى قد اختلفت إملاء كلامها، وعدد حروفها. "والسر في ذلك أن رسم القرآن جعل أصلاً للكتابة العربية، ثم تطورت قواعد إملاء العربية بما يتناسب مع مزيد الضبط وتقريب رسم الكلمة من نطقها، فكان للقرآن الكريم الفضل في حفظ رسم الكلمة عن الانفصام عن رسم القدماء"²

خ. تهذيب ألفاظ اللغة العربية، ونشوء علم البلاغة:

العرب كانت أمة أكثرها ضارب في الصحراء، لم يتحضر منها إلا القليل، فلا جرم كان في لغتهم الخشن الجاف، والحوشي الغريب، وقد أسلفنا عن الواسطي أن لغة قريش كانت سهلة لمكان حياة التحضر التي كانت تحياها في ذلك. ولعل من يقرأ الأدب الجاهلي ويتدبره، يزداد إيماناً بما للحضارة من أثر ألفاظ اللغة، فإنه سيرى في أدب أهل الوبر كثيراً من مثل "جحيش" و"مستشزرات" و"وجحجنج"، وما إلى ذلك مما ينفر منه الطبع، وينبو عنه السمع، على حين أنه يكاد لا يصادفه من ذلك شيء في أدب القرشيين.

والقرآن الكريم -فضلاً عن أنه نقل العرب من جفاء البداوة وخشونتها، إلى لين الحضارة ونعومتها، فنزلوا عن حوشيتهم، وتوخوا العذوبة في ألفاظهم، -قد تخير لألفاظه أجمل ما تخف به نطقاً في الألسن، وقرعاً

¹ - جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة العربية، ص 251.

² - عبد الحميد الفراهي الهندي، دلائل النظام، ص 43.

للأسماع، حتى كأنها الماء سلاسة، والنسيم رقة، والعسل حلاوة، وهو بعد بالمكان الأسى الذي أدهشهم وحير ألبابهم، وأفهمهم أن البلاغة شيء وراء التنقيب والتعير، وتخير ما يكد الألسن ويرهقها من الألفاظ، فعكفوا عليه يتدبرونه، وجروا إليه يستمعونه ذلك أن القرآن الكريم قد انتهج في تعابيره أسلوباً له حلاوة، وعليه طلاوة، تنتفي فيه الكلمة انتقاء، حتى كانت مفردات القرآن الكريم من اللغة العربية بمثابة اللباب وغيرها كالكشور، مما جعل ابن خالويه يقول: "أجمع الناس أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أصح مما في غيره"¹، ولا أدل على ذلك من المقارنة بين الشعر الجاهلي والإسلامي، أو الأدب الجاهلي والإسلامي، لتجد البون شاسعاً، والفارق كبيراً، فأقبلوا إليه يزفون، ومن بحره ورياضه يستقون وينهلون، ومن ألفاظ ومعانيه

د. تنمية ملكة النقد الأدبي: وذلك أن العرب كانت لهم أسواقهم المشهورة، ومعلقاتهم المنظومة، ومبارياتهم المعروفة، فلما نزل القرآن الكريم، ولامس شغاف قلوبهم، ورقت له أحاسيسهم ومشاعرهم، فتغيرت أحكامهم وقوانينهم، فنقلهم

من الفصيح إلى الأفصح، ومن الجيد إلى الأجود، ذلك هو القرآن بإعجازه، فإذا كان القرآن الكريم بهذه المنزلة وهذه المكانة، وبهذا التأثير على العرب ولغتهم فنقلهم من البداوة إلى الحضارة، ومن النذل والهوان إلى الرفعة والسؤدد، ومن التقوق والتشردم إلى العالمية والانتشار، ومن الحوشي والغريب إلى السهولة واليسر، ومن العامية إلى الفصحى.

5. جهود العلماء القدامى في التأسيس للدرس البلاغي

1.5 السيرورة التاريخية للدرس البلاغي:

لم يظهر مصطلح الإعجاز في العصر الجاهلي، رغم تميز العرب في فصاحة اللسان، وحسن البيان، فكانوا يتكلمون بالسليقة ولا يلتفتون إلى الصياغات الفنية للكلام من نظم أو الإعجاز ولا كيفية ترتيب أجزاء الكلام ترتيباً فنياً، ولا عن تفسير التأليف تفسيراً علمياً، فقالوا مثلاً أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابعة إذا رهب، والأعشى إذا طرب وهذه كما نرى كلها أحكام لم تعلق بخصائص أسلوبية تجعل هذا النقد قابلاً للنقاش. والبحث عن مواطن الجودة والاستحسان.²

وعندما جاء الإسلام وتحداهم القرآن الكريم بإعجازه البليغ ونظمه البديع، وتأليفه العجيب، فإن العرب لم يفصلوا القول في النظم، ولم يشرحوا كيف يكون، وما أسرارها؟ "لقد كانوا يعرفون من القواعد البلاغية والأسس النقدية، التي يقوم عليها تأليف الكلام الجميل، وتمييز جيده من رديئه، ما نعرف وفوق ما نعرف، ولم يحتاجوا إلى تدوينها؛ لأنها كانت مركوزة في طبائعهم."³

¹ - بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي، ص 245.

² - عمر بوقرة، إعجاز القرآن البياني وأثره في الدرس البلاغي، ص 54.

³ - عبد العاطي عبد العزيز عرفة، من بلاغة النظم القرآني دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ص 9.

والدراسات التاريخية لم تذكر أمرا من هذا إذ لو حصل شيء من ذلك لوصل إلينا؛ لأن القرآن تحداهم وأثار حميتهم، وكان للبيان العربي مكانة عالية في أنفسهم، وكان أعظم وأجل من أن يخونوه، ولو أن نفوسهم حدثهم بشيء يقولونه في القرآن ونظمه لانبرى لهم النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم، وهم من فصحاء العرب، ولأثر عنهم كلام في قواعد النظم والبلاغة، ولكن لم يحدث شيء من ذلك¹.

ومع تمدد الدولة الإسلامية وانتشار الإسلام عبر الفتوحات اختلط الأعاجم بالعرب، وتوسعت مستعمرات اللغة العربية، وكانت تلك الفتوحات اللغوية على حساب النقاء اللغوي؛ ففشا اللحن، وضعفت الملكات، ومست الحاجة للمحافظة على سلامة الذوق البلاغي، كمفتاح لفهم وتذوق القرآن خاصة، وكلام العرب عامة؛ ففزع علماء الإسلام إلى كتاب الله يتدارسونه، ففسروا آياته، وبحثوا أسلوبه وبيانه، وبينوا محكمه من متشابهه، ومقيده من مطلقه، ومفصّ ه، وحلاله من حرامه له من مجمله، وخاصة من عام؛ يردون عنه افتراء المفترين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين بدأوا يجاهرون بمطاعنهم في كتاب الله، ويشككون في إعجازه، فكثرت المطاعن في القرآن، وأوشكت الشبهات أن تأخذ طريقها إلى النفوس الضعيفة، خاصة إذا كان مصدرها من ينتحلون الإسلام من الفرق الكلامية؛ فشرع علماء الإسلام أقلامهم ونشروا صحفهم لتأليف الكتب والرد على شبهاتهم، وقد نال نظم القرآن الحظ الأوفر بعده أحد أبرز وجوه الإعجاز القرآني².

لقد أثر القرآن بنظمه العجيب، وتركيبه الغريب، في صقل الذوق البلاغي بذلك التحدي الصارخ، فكان الإعجاز القرآني هو السبب المباشر في البحث عن النظم القرآني، بعده متحديا لما اعتاده العرب في أساليب كلامهم بشتى أصنافه من شعر ونثر. ولم تفرد قضية الإعجاز بالبحث والدراسة في أول الأمر، بل عولجت مع غيرها من المسائل التي نشط فيها الكلام، خاصة تلك المتعلقة بالنبوة والمعجزة فقد شارك في تشييد صرحه وبنائه طوائف مختلفة من العلماء منهم المتكلمون أمثال بشر ابن المعتمر (ت210هـ)، والجاحظ (ت255هـ)، والواسطي (ت306هـ)، والرماني (ت387هـ)، والخطّابي (ت388هـ)، والباقلاني (ت403هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت410هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، وشارك فيه من اللغويين؛ ابن قتيبة (ت276هـ) صاحب كتاب تأويل مشكل القرآن"، وقد صنّفه للرد على الملاحدة الذين طعنوا في القرآن، وزعموا أن في نظمه فسادا، والمبرد (ت285هـ) صاحب كتاب الكامل"، وقد تحدث فيه عن الاستعارة، والالتفات، والإيجاز، والإطناب، والتشبيه وغيرها وألف ثعلب (ت291هـ) كتيباً سماه "قواعد الشعر" ذكر فيه بعض وجوه البلاغة، كالمبالغة، وسماها الإفراط والإغراق"، والكناية وسماها لطافة المعنى"، والاستعارة، والمطابقة، والطباق وغيرها وشارك بعض المتفلسفة مثل قدامة بن جعفر (ت337هـ)، صاحب كتاب نقد الشعر"، وعدد من النقاد المشهورين أمثال: ابن طباطبا (ت322هـ) في كتابه "عيار

¹ - المرجع السابق.

² - أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، ص8.

الشعر"، والآمدّي (ت371هـ) في كتابه "الموازنة بين أبي تمام والبحثري"، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني (ت392هـ) في كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، وعدد من المتأدبين أمثال: أبي هلال العسكري (ت395هـ) في كتابه "الصناعتين"، وابن رشيق القيرواني (ت463هـ) في كتابه "العمدة في صناعة الشعر ونقده"، وابن سنان الخفاجي (ت466هـ) في كتابه "سر الفصاحة" وحتى النحاة كانوا يبدون في تضاعيف شروحهم للشواهد القرآنية والشعرية بعض الملاحظات البلاغية، التي أسهمت في التأسيس لعلم البلاغة، ولكن مع نهاية القرن الثالث أخذ اللغويون يتوسعون في المباحث اللغوية الخالصة منحاكين عن مباحث البيان والبلاغة، كأنهم رأوا أنها ميدان آخر غير ميدانهم أما المتكلمون فقد ظل نشاطهم في هذه المباحث متصلا، وكان من أهم ما وصلهم بها أنهم عنوا بتعليل إعجاز القرآن وتفسيره بلاغيا " قد أعانهم على ذلك انفتاحهم على العلوم الأجنبية، خاصة البلاغة اليونانية الوافدة عبر الترجمة.

يعتبر كثيرون أنّ كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت208هـ) من المحاولات الأولى التي حاولت مد الجسور بين النص القرآني والعربية عموما، والبلاغة خصوصا، عبر النص الشعري، وتقاليد القول العربي، ذلك الجسر الذي سمي المجاز إنها الغرلة البكر التي ستتولد عنها فيما بعد جملة من المقولات البلاغية، التي ستمثل لاحقا موضوع الوعي البلاغي¹ وهي محاولة رائدة لشرح النظم العربي، من خلال النظر في أحوال التراكيب من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، وغيرها من الأساليب، ويذكر المؤرخون أن سبب تأليف هذا الكتاب هو سؤال إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، أحد كتّاب أبو الفضل بن الربيع وزير الرشيد لأبي عبيدة عن معنى آية من القرآن؛ فأجاب عن السؤال، واعتزم أن يؤلف مجاز القرآن.² وكان السؤال عن سر بلاغي يتعلق بقوله تعالى: ﴿ طلعها كأنه رءوس الشياطين ﴾ ولم يكن يقصد أبو عبيدة بكلمة المجاز في (مجاز القرآن) ما هو قسيم الحقيقة عند علماء البلاغة فيما بعد وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عنها؛ أي المعبر والطريق والممر للوصول إلى فهم معاني القرآن، يستوي عنده في ذلك أن يكون الطريق هو الكلمات اللغوية التي تحتاج إلى تفسير بالجملة الشارحة، أو بالمرادف المفسر من الكلمات.

وفي القرن الثالث الهجري ظهرت مؤلفات في الإعجاز تحمل في الغالب عنوان نظم القرآن، أولها نظم القرآن للجاحظ (ت255هـ)، الذي اعتبر أن القرآن معجز بنظمه وتأليفه رغم أنه قال بالصرفة فهو يرى أن القرآن خالف جميع الكلام الموزون والمنثور. يقول الجاحظ: "ولي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن الكريم لتعرف بها فضل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد، والفضول، والاستعارات"³ وعلى نفس النهج ألف أبو بكر عبد الله ابن أبي داود السجستاني (ت316هـ) كتابا سماه "نظم القرآن"، وكذلك فعل أبو زيد البلخي (ت322هـ) وابن الإخشيد المعترلي (ت326هـ).

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص92.

² - أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ص16.

³ - صالح بلعيد، نظرية النظم، ص123.

وفي أواخر القرن الثالث ظهر أول كتاب بعنوان «إعجاز القرآن ونظمه وتأليفه» لأبي عبد الله بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت 306هـ)، وتذكر بعض كتب التراجم أن عبد القاهر الجرجاني قد شرحه مرتين، الشرح الأول سماه "المعتضد الكبير"، والثاني سماه "المعتضد الصغير" إلا أنه لم يصل إلينا، وهو أول كتاب وضع لشرح الإعجاز، وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف ولا نظن الواسطي بنى إلا على ما ابتدأه الجاحظ، كما بنى عبد القاهر دلائل الإعجاز على الواسطي¹ وهو من الكتب التي لا نعلم عنها غير أسمائها المجردة، ولم يبق من الكتب المؤلفة في القرن الرابع الهجري حول الإعجاز القرآني غير ثلاثة كتب أحدها للرماني، وثانيها للخطابي، وثالثها للباقلاني².

ويمثل كتاب "النكت في إعجاز القرآن" للرماني (ت 387هـ) من أهم المصنفات في مجاله فبعد أن استهل رسالته برد الإعجاز إلى جهاته السبع وهي: ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدة الحاجة، والتّحدي للكافة والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياس القرآن بكل معجزة³ والبلاغة عنده عشرة أقسام وهي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان⁴.

ومن أبرز علماء أهل السنة أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي والمتوفى سنة (388هـ) الذي ألف "بيان إعجاز القرآن" وقد "مثلت أفكاره اللغوية شعلة مرحلة عظيمة في قضية النظم القرآني والنظم بصفة عامة"⁵ فبعد أن ضعّف وجه الإعجاز بالصرفة ذكر الإعجاز الغيبي، وأضاف نوعاً آخر من الإعجاز لا يعرفه إلا آحاد الناس وشواذهم / على حد قوله / وهو الإعجاز التأثيري الإقناعي يقول عنه "وفي إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب، وتأثيره في النفوس، إذا قرع السمع خلص إلى القلب"⁶، ولا نبالغ إذا قلنا أن الخطابي هو أول مؤلف يتعرض لشرح فكرة الإعجاز بالنظم إيضاحاً للإعجاز من جهة البلاغة، الذي قال به جمهور العلماء من قبله

فأركان النظم عنده: لفظ حامل، ومعنى عليه محمول، ورباط لهما وناظم، وكل كلام يقوم على هذه الأركان الثلاثة والقرآن الكريم جاء بأصح المعاني، في أفصح الألفاظ، في أحسن التّظوم ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور والجمع بين شتاتها حتى تتنظم وتتسق، أمر تعجز عنه قوى البشر فانقطع الخلق دونه⁷.

1 - الرافي مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 106.

2 - أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 10.

3 - شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص 103.

4 - الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد، ص 76/75.

5 - أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 13.

6 - الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل، مرجع سابق، ص 70.

7 - المرجع السابق.

لأنهم عاجزون عن الإحاطة بجميع الألفاظ، وجميع المعاني، وجميع النظم، حتى لكأنها مجتمعة كلها أمام أعينهم، حاضرة في أذهانهم، لحظة نظم الكلام؛ فيختارون منها أحسن لفظ لأحسن معنى في أحسن نظم.

ويعتبر كتاب "إعجاز القرآن" للباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري ت403 هـ) من أوسع الكتب التي ألفت لبيان إعجاز القرآن في القرن الرابع الهجري، وقد استهل كتابه بالرد على المخالفين بل وعلى كل قول يردّ الإعجاز أو يحتمل رده، ساعده على ذلك براعته في الجدل والحجاج؛

ووجوه الإعجاز عنده تنحصر في ثلاثة تكررت في كتبه وهي: تضمنه لأخبار الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه البشر، وأمّية الرسول -صلى الله عليه وسلم- وجهله بقصص الأولين وأنبيائهم، وأن القرآن بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعجز الخلق عنه¹

وأما كبير أعلام المعتزلة القاضي عبد الجبار (ت410هـ) فرغم أنّه لم يفرد مؤلفاً للبحث في إعجاز القرآن، فإنّه ألف كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، وخصّ الجزء السادس عشر منه للإعجاز القرآني، وهو يقع في 348 صفحة، أشبع فيه مسألة الإعجاز بحثاً حيث يقول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع وليس لهذه الأقسام رابع فإذا صحت هذه الجملة، فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال (الاختبار) الذي تختص به الكلمات أو التقديم والتأخير الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي تخص الإعراب، فبذلك تقع المباينة»².

ورغم كل هذه الجهود فإنّ العلماء لم يستطيعوا أن يبلوروا فكرة النظم كنظرية لغوية مستقلة، التي سيتولى أمرها عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي استطاع أن رضع النظم في قوالب قواعدية وأسس نظرية، من خلال كتابه "دلائل الإعجاز في علم المعاني" الذي "عرض للإعجاز كأن لم يبحث من قبل، وبدأ القول فيه وأعاد كمن يرى الميدان خالياً ليس فيه سالك، بحيث احتاج الأمر إلى وضع كتابه الموسوم بـ "دلائل الإعجاز"³ واستطاع أن يبلور فيه نظرية (علم المعاني) كما استطاع أن يبلور من خلال كتابه أسرار البلاغة (نظرية علم البيان)، وإلى هنا لم تكن البلاغة قد تسربت بتلك التقسيمات التي نعرفها الآن من معاني وبيان وبيدع؛ ذلك فالجرجاني لم يجعل لكل قسم منها دائرة خاصة به وإنما كانت ألفاظ البلاغة، والبراعة، والفصاحة، والبيان، والبيدع، كلها بمعنى واحد⁴ وقد "انتهى عبد القاهر من خلال عرضه لنظريته إلى أن ركز مناط الجودة في الكلام للصورة التي يرسمها النظم، بما يقوم عليه من معاني النحو

1 - أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص47.

2 - محمود أحمد نحلة، في البلاغة العربية، علم المعاني، ص14.

3 - عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية، ص23.

4 - عباس فضل حسن، البلاغة العربية فنونها وأفانها، علم المعاني، ص73.

المتخيرة، والصورة التي تشكلت في نفس المتكلم بأصباح العلاقات بين، معاني الكلام التي رتبت في النفس ترتيباً خاضعاً لهذه العلاقات"¹

لقد نضح الدرس البلاغي مع الجرجاني الذي من المؤكد أنه قد استفاد من جهود سابقة، فقد كان الجاحظ أول واضع لهذا المصطلح النظم معللاً به إعجاز القرآن، ثم تتابع الأمر مع الأشاعرة والمعتزلة رغم أنهم استعاضوا عنه بمصطلح الفصاحة ومهما يكن الأمر فإنه يمكن أن نعد كتاب الدلائل من المؤلفات البلاغية القيمة، وهو خير ما كتب في باب النظم، لكن صلته بالإعجاز القرآني غير وثيقة ومباشرة؛ إذ نظر في أساليب البلاغة العربية وهي في تقديره الوسيلة إلى فهم القرآن الكريم المنزل بلسان عربي مبين؛ ومع ذلك لم يمس بعيداً في الاحتجاج لهذا الوجه من الإعجاز تدبراً في أسرار النظم القرآني المعجز فلقد قدم دراسة بلاغية لأسرار العربية، ولم يقدم دراسة قرآنية للإعجاز البلاغي²

لقد مضى الجرجاني بعد أن حدد وظيفة البلاغة وهي الاستدلال على إعجاز القرآن الكريم، ونقل بذلك القضية إلى مجال البحث البلاغي بمعزل عن القرآن نفسه، ومهد السبيل لمن جاء بعده؛ فأفردوا البلاغة بالدرس أمليين أن تبقى الوسيلة لفهم المعجزة القرآنية وتفرقت دروب الباحثين بعده فممنهم من لزم غرزه، وسار على منهجه، فأتى ما بدأه كما فعل الزمخشري (ت538هـ)، إذ طبق ما قدمه عبد القاهر الجرجاني على كتاب الله، ولم يكتف بذلك التطبيق بل عمل على استكمال المباحث التابعة³، وممنهم من رأى أن الدلائل تحتاج إلى ترتيب وتهذيب كالنظم الرازي (ت606هـ) الذي ألف كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"؛ وممنهم من اكتفى بما أوحى به الجرجاني من جعل المباحث البلاغية مطية لفهم الإعجاز والاستدلال عليه؛ فاستقل بالبحث البلاغي بعيداً عن الإعجاز وقضاياها، كما عزل البلاغة عن معاني النحو، على الرغم من أن الجرجاني قد أجهد فكره في التذليل على أنها داخلة في بلاغة النظم، وزعيم هذا الاتجاه هو السكاكي (ت626هـ) حين ألف كتابه مفتاح العلوم.

2.5 محطات الدرس البلاغي

(أ) البحث في دلائل الإعجاز القرآني: نشأ الدرس البلاغي على خلفية سبب أساسي هو خدمة القرآن الكريم حيث انبرى علماء الأمة للدفاع عنه وحمايته من اللحن والانحراف وبيان وجوه إعجازه، وتجلية جوانب الاختلاف بينه وبين ما تعود عليه اللسان العربي الذي خلده أشعارهم. وقد اتجه البلغاء والعلماء لتأليف المصنفات والكتب لتجلية أوجه البلاغة القرآنية قصد بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم. وهذه المؤلفات ظهرت دراسات كثيرة مختصة بالفنون البلاغية التي استخلصوها من القرآن الكريم مثل: الخبر والإنشاء والتقديم والتأخير، والذكر والحذف والشرط والجزاء، والفصل والوصل، والإيجاز

¹ - محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 64.

² - عمر بوقرة، إعجاز القرآن البياني وأثره في الدرس البلاغي، ص 55.

³ - رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، ص 34.

والإطناب، وغيرها من أساليب المعاني وفنون البيان وألوان البديع وهو ما يدل على العلاقة التلازمية بين فنون البلاغة المختلفة وقضية الإعجاز القرآني.¹

(ب) البحث البلاغي المتخصص: لقد كان للقرآن الكريم أثره الواضح في البحث البلاغي المختص وذلك لأنّ ما ألف قديما وحديثا حوى جهود العلماء في استقصاء فنون البلاغة والتي كانت مستخلصة أغلبها من القرآن الكريم. بل إنّ القرآن كان مادة مثلى للتدليل على الكثير من المباحث البلاغية والاستشهاد لها وبيان أغراضها ونكتها.

(ت) تفسير القرآن العظيم: نشأت البلاغة وترعرعت في رحاب الدّراسات القرآنية كغيرها من علوم كثيرة نشأت من القرآن الكريم خادمة له، ومنافحة عنه. ولقد كان البحث عن المراد الإلهي في الآيات القرآنية دافعا لنشأة علم التفسير. ولما كان أول شيء يسعى له المفسر هو البحث عن دقائق المعاني التي تتضمنها آيات القرآن الكريم كانت فنون البلاغة ركيزة أساسية وأداة مهمة لاستكمال عملية الفهم والتفسير. ولهذا كان المفسرون يدركون جيدا الصلة الكبيرة بين علم التفسير وعلوم البلاغة. إذ لا يمكن أن يقوم بوظيفته إلا عبر الإحاطة بفنون البلاغة ووجوهها المختلفة يقول الزمخشري: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمثل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة."² وقد ظهرت تفاسير اهتمت وعنت بالجانب البلاغي تحديدا كالتفسير الوسيط لأبي الحسن الواحدي (ت468هـ) وتفسير الكشاف للزمخشري (ت538هـ) وتفسير المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي (ت542هـ) وتفسير مفاتيح الغيب للرازي (ت606هـ) وتفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (ت685هـ) وتفسير التسهيل لابن جزي الكلبي الغرناطي (ت741هـ). ومن أهم التفاسير التي اعتنت بالجانب البلاغي هو تفسير البحر المحيط لابي حيان الأندلسي (ت745هـ)، وتفسير كتاب الله المجيد لابي العباس البسيلي التونسي (ت830هـ) وتفسير أبي السعود (ت982هـ) وتفسير فتح القدير للشوكاني (ت1250هـ) والتحرير والتنوير لابن عاشور (ت1393هـ).

6. الخاتمة:

كان ولا يزال القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة، المتحدية للعقل البشري في كل العصور، وقد كان للقرآن الكريم الفضل الكبير في انتشار اللغة العربية من الاندثار والتشتت فجعلها لسان الرسالة الخاتمة فحفظت بحفظ القرآن الكريم وكسب شرفا وعزة من قداسة القرآن ورسالته وعرفت تممدا وانتشارا بانتشار رسالة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها. وقد علت مكانتها مع الإعجاز اللغوي والبلاغي الذي جاء به القرآن حيث فجر القرآن الكريم أسرار هذه اللغة ومكامن قوتها وبلاغتها.

¹ علي أحمد زواري، أثر القرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي وتطوره، ص15.

² - الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، ص2.

وقد استطعنا من خلال هذه الورقة البحثية تلك الصلة الوثيقة والعلاقة الجدلية بين القرآن الكريم وعلم البلاغة ذات الاتجاهين:

- اتجاه تأثير الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي في التاريخ العربي.
- واتجاه ثاني يكشف دور الدراسات البلاغية في فهم النص القرآني وأثرها في نشأة التفاسير البلاغية للقرآن الكريم.

إلا أن التحولات الحضارية المعاصرة تطرح اليوم أمام اللغة العربية جملة من التّحديات كالثنائية اللغوية وسطوة اللغة الإنجليزية على لغات العالم بعد أن أصبحت لغة العصر والعولمة وعمق الغزو الثقافي الغربي والتراجع الحضاري العربي الإسلامي من هذا التّحدي في ظل ثورة معلوماتية. وهو ما يجعلنا نوصي بما يلي:

1. دعوة الحكومات الرسمية والمؤسسات الأكاديمية بضرورة بناء استراتيجية واضحة ومتكاملة للنهوض بواقع اللغة العربية تقوم على تبني كامل للتعريب ومقاومة كل مظاهر الاستلاب اللغوي والتصدي لحمولات التعريب والفرنكوفونية.

2. إبراز مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم وخاصة الإعجاز اللغوي/ البلاغي الذي يعطي فخرا وعزة لكل ناطق بلغة الضاد.

• تعميق البحث في مجال الدراسات البلاغية واللغوية عبر دمج اللغة العربية في الأنظمة المعلوماتية مما سيجعلنا نكتشف آفاقا جديدة لأوجه أخرى من أوجه الإعجاز في القرآن الكريم بعد الاستعانة بالطاقات والإمكانات المحاسبية التي توفرها الأنظمة المعلوماتية (الإعجاز العلمي والرقمي في القرآن الكريم).

7. قائمة المراجع

1. المؤلفات:

- الأفغاني سعيد (1973)، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دمشق.
- الباقلاني أبو بكر. (1973). إعجاز القرآن، بيروت، المكتبة الثقافية.
- الباقوري حسن. (1987). أثر القرآن في اللغة العربية، القاهرة، دار المعارف.
- بدوي بطانة. (1958). البيان العربي، مطبعة الرسالة، ط2، مصر.
- بروكلمان كارل. (1977). تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة.
- بكر إسماعيل محمد، (1999). دراسات في علوم القرآن، دار المنار، ط2.
- بلعيد صالح. (2002). نظرية النظم، الجزائر، دار هومة، الطبعة الأولى.
- السيد راضي جبريل محمد، (1421). عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، المدينة المنورة، مجمع الملك الفهد لطباعة المصحف الشريف.
- جميل علي. (د.ت)، أثر القرآن على اللغة العربية.

- الخالدي. صلاح عبد الفتاح (د.ت). البيان في إعجاز القرآن. دار عمار، عمان الأردن.
- الرماني والخطابي والجرجاني(د.ت). ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد، المحقق محمد خلف الله.
- الرافي مصطفى الصادق (1974). تاريخ آداب العرب، بيروت ط2، دار الكتاب العربي.
- الرافي مصطفى الصادق (1998). إعجاز القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي.
- عيد رجاء (د.ت). فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- الزرقاني محمد عبد العظيم (د.ت). مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط3.
- زغلول سلام محمد (د.ت). أثر القرآن في تطور النقد العربي، مكتبة الشباب.
- الزمخشري (1407). الكشف عن حقائق التنزيل، بيروت ط3، دار الكتاب العربي.
- السيوطي جلال الدين (1974). الإتقان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- السيوطي جلال الدين (ط. مصر). المزهري في علوم اللغة العربية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، (2004). الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية.
- صمود حمادي (1981). التفكير البلاغي عند العرب، تونس، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية.
- ابن عاشور محمد الطاهر (1984). التحرير والتنوير. تونس، الدار التونسية للنشر.
- عرفة عبد العاطي عبد العزيز (1984). من بلاغة النظم القرآني دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، بيروت. عالم الكتاب، الطبعة الثانية.
- حسن عباس فضل (1997). البلاغة العربية فنونها وأفنانها، علم المعاني، دار الفرقان للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة.
- العمري محمد (1999). البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، المغرب. أفريقيا الشرق.
- الفراهي الهندي عبد الحميد (1991). دلائل النظام، ط2، الدائرة الحميدية الهندية.
- فرايجي علي (2010). محاضرات وتطبيقات في علم البيان، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر.
- أحمد بن محمد الفيومي (2009). المصباح المنير. بيروت، مكتبة لبنان.
- مبارك مازن (2014). الموجز في تاريخ البلاغة، بيروت. دار الفكر المعاصر.
- ابن المثنى أبو عبيدة معمر(د.ت). مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- عبد المطلب محمد (1994). البلاغة والأسلوبية، لبنان مكتبة ناشرون، الشركة المصرية للنشر لونجمان، ط1.
- ابن منظور جمال (2005). لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- نحلة محمود أحمد (1990). في البلاغة العربية، علم المعاني، بيروت، لبنان دار العلوم العربية، ط1.
- ياسوف أحمد (1999). جماليات المفردة القرآنية، دمشق، دار المكتبي، ط2.

2. المقالات:

- بوقرة عمر (2017). إعجاز القرآن البياني وأثره في الدرس البلاغي، مجلة تاريخ العلوم، العدد 10، ديسمبر 2017، الجزائر.

- حماس كريمة أوشيش. (2009). الفصاحة واللحن في اللغة العربية، مجلة اللسانيات، المجلد 14، العدد 02، ديسمبر 2009، الجزائر.
 - زواري علي أحمد (2018). أثر القرآن الكريم في نشأة الدرس البلاغي وتطوره، مجلة المنهل، مج 04، عدد 01 (جانفي 2018)، جامعة الوادي، الجزائر.
 - السائح محمد (1959). إعجاز القرآن، مجلة دعوة الحق، ع، 7، أبريل 1959.
3. مواقع الانترنت:
- الوافي إبراهيم، أثر القرآن الكريم في الدراسات البلاغية، موقع الرابطة المحمدية للعلماء (2022/12/22) - <https://www.arrabita.ma/blog>

Bibliography List

1. Books:

- Author's name (year), **full title**, publishing, country.
- Al-Afghani Saeed (1973), Arab Markets in Pre-Islamic Time and Islam, Damascus.
- Al-Baqalani Abu Bakr. (1973). The Miracle of the Qur'an, Cultural Library Beirut.
- Al-Baqouri Hassan. (1987). the Impact of the Qur'an on the Arabic Language, Dar Al-Maaref, Cairo.
- Bedoui Bitana. (1958). Arabic statement' (Al-Bayan Al-Arabi), Al-Resala Press, 2nd edition, Egypt.
- Brockelmann, Carl. (1977). History of Arabic Literature, Dar Al-Maaref, Cairo.
- Bakr Ismail Muhammad, (1999 Studies in the Sciences of the Qur'an, Dar Al-Manar, 2nd edition.
- Belaid Saleh. (2002). Systems Theory, Dar Houma, first edition, Algeria.
- Said Radi Jibril Muhammad (1421), Muslims' Care to Highlight the Miraculous Faces of the Holy Qur'an, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Medina.
- Jameel Ali. (W.D), The impact of the Qur'an on the Arabic language.
- Al-Khalidi. Salah Abdel Fattah (W.D), the statement in the miracle of the Qur'an. Dar Ammar, Amman, Jordan.
- Al-Rummani, Al-Khattabi, and Al-Jurjani, Three Treatises on the Miracle of the Qur'an in Quranic Studies and Criticism, by Muhammad Khalaf Allah.
- Al-Rafi'i Mustafa Al-Sadiq (1974), History of Arab Literature, 2nd edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut.
- Al-Rafi'i Mustafa Al-Sadiq (1998) The Miracle of the Qur'an, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Eid Rajaa (W.D.), The Philosophy of Rhetoric between Technology and Development, Al-

- Ma'arif Establishment, Alexandria.
- Al-Zarqawi Muhammad Abd al-Azim (W.D.), Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an, Issa al-Halabi and Partners Press, 3rd edition.
 - Zaghoul Salam Muhammad (W.D.), The Impact of the Qur'an on the Development of Arab Criticism, Al-Shabab Library.
 - Al-Zamakhshari (1407) Al-Kashshaf fi Haqiqat al-Tanzil, 3rd edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi. Beirut.
 - Al-Suyuti Jalal al-Din (1974). Perfection in the Sciences of the Qur'an, edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Egyptian General Book Authority, Egypt.
 - Al-Suyuti Jalal al-Din (ed. Egypt) Al-Mizhar fi Sciences of the Arabic Language, edited by Muhammad Abu al-Fadl.
 - Bint Al-Shati, Aisha Abdel Rahman, (2004). The graphic miracle of the Qur'an and the issues of Ibn al-Azraq, a linguistic and graphic Qur'anic study.
 - Samoud Hammadi (1981). Rhetorical thinking among the Arabs, Tunisian University Publications, Official Printing Press, Tunisia.
 - Ibn Ashour Muhammad Al-Taher (1984). Liberation and enlightenment (Attahrir wa tanwir) Tunisian Publishing House, Tunisia.
 - Arafa Abdel Ati Abdel Aziz (1984). From the rhetoric of Qur'anic systems, an analytical study of issues of semantics, Beirut. World of the Book, second edition.
 - Hassan Abbas Fadl (1997), Arabic rhetoric, its arts and crafts, Science of Meanings, Dar Al-Furqan for Printing and Publishing, fourth edition.
 - Al-Omari Muhammad (1999), Arabic Rhetoric, Its Origins and Extensions, East Africa, Morocco.
 - Al-Farahi Al-Hindi Abdel Hamid (1991). Evidence of the System, 2nd edition, Al-Hamidiyya Hindi circle.
 - Faraji Ali. (2010). Lectures and applications in the science of rhetoric, Dar Houma for Printing and Publishing, Algeria.
 - Ahmed bin Muhammad Al-Fayoumi. (2009). The enlightening lamp. Lebanon Library. Beirut.
 - Mubarak Mazen. (2014). Summary of the History of Rhetoric. House of Contemporary Thought, Beirut.
 - Ibn Al-Muthanna Abu Ubaida Muammar, (W.D.), Metaphor of the Qur'an, edited by Muhammad Fouad Sezgin, Al-Khanji Library, Cairo.

- Abdul Muttalib Muhammad (1994). Rhetoric and Stylistics, Lebanon Publishers Library, Egyptian Longman Publishing Company, 1st edition.
- Ibn Manzur Jamal (2005). Arabic language (Lisan al-Arab) , Dar Sader, Beirut.
- Nahla Mahmoud Ahmed (1990). In Arabic Rhetoric, Science of Meanings, Lebanon, Dar Al-Ulum Al-Arabiyya, 1st edition, Beirut.
- Yasuf Ahmed (1999). Aesthetics of the Qur'anic Singularity, Dar Al-Maktabi, 2nd edition, Damascus.

2. Journal article:

- Author's name (year), full title of the article, **review** name, place, volume and number.
- Boughara Omar (2017), The Miracle of the Qur'an in Graphics and Its Impact on the Rhetorical Lesson, Journal of the History of Science, Issue 10, December 2017, Algeria.
- Hamas Karima Oushish. (2009), Eloquence and Melody in the Arabic Language, Journal of Linguistics, Volume 14, Issue 02, December 2009, Algeria.
- Zwari Ali Ahmed (2018). The Impact of the Holy Qur'an on the Origins and Development of the Rhetorical Lesson, Al-Manhal Magazine, Volume 04, Issue 01 (January 2018), University of the Valley, Algeria.
- Tourist Muhammad (1959). The Miracle of the Qur'an, Da'wat al-Haq magazine, No. 7, April 1959.

3. Internet websites:

- Al-Wafi Ibrahim, The Impact of the Holy Qur'an on Rhetorical Studies, website of the Muhammadiyah Association of Scholars, <https://www.arrabita.ma/blog> - (12/22/2022).



الإعجاز الصرفي في اللفظة القرآنية بين الأفراد والجمع *The morphological incapacitation in the Quran term between singular and plural*

أ.د/ عبد الرحمان معاشي

مخبر العلوم الإسلامية بالجزائر، كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة 1 (الجزائر)

abdoumaachi@gmail.com

ط.د/ لخضر عفيف *

مخبر العلوم الإسلامية بالجزائر، كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة 1 (الجزائر)

lakhDar.afifi@univ-batna.dz

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/06/19

تاريخ الاستلام: 2022/12/02



ملخص: اشتمل القرآن على ألفاظ تحملت بصيغها أكثر من معنى، ما جعلها مصدر إعجاز، ومحط نظر وتفكير، وفتح باب الاجتهاد واسعا للدارسين في تأويلها، وحمل معانيها على ما يتحملة اللفظ بصيغته، وتجزئه المقاصد العامة للتنزيل، وهذا الموضوع من الأهمية بمكان، وقد كان محل اهتمام العلماء في مؤلفات جامعة، وإن لم يخصوه بالتأليف؛ حيث اهتموا به في مواضعه من تفاسيرهم وكتبهم. ومن هذا القبيل ما جاء مترواحا بين الأفراد والجمع؛ فجاء بحثنا في دراسة الإعجاز الصرفي المكنون في هذه الألفاظ بصيغها المحتملة لأكثر من معنى؛ حيث انتهينا فيه إلى أن الإعجاز في اللفظة القرآنية، كما هو في الأسلوب والجملة.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز الصرفي؛ اللفظة القرآنية؛ الأفراد؛ الجمع.

Abstract: Quran has contained terms that have born with their variants more than one meaning, what made of them a source of miraculousness and incapacitation and a point of view and contemplation and opened the door wide of independent thinking for studiers to interpret them, and take their meaning on what is born by the term variant and what is approved by the general aims of revelation, and this subject is so important and was a point of interest for scholar in board writings even if they didn't specified it in independent writings where they touched it in its positions in their exegesis and books.

This is what came between the individuals and the plural; Our research in the study of the morphological incapacitation that is hidden in these words in its potential formulas came to more than one meaning; Where we finished that the miracle in the Quranic word, as it is in style and wholesale.

Keywords: The morphological incapacitation; Quranic term; singular; plural.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

لم يُظهر العلماء اهتماماً بالبحث في الإعجاز وأوجهه إلا بأخرة، رغم الإرهاصات به، مع نزول الآيات الأولى للقرآن الكريم، ولم يبرز موضوعه إلا على لسان واصل بن عطاء المعتزلي (ت131هـ)؛ لَمَّا قال انطلاقاً من مذهبه الاعتزالي بأنَّ إعجاز القرآن الكريم ليس بشيء ذاتي فيه، وإنما هو بصرف الله تفكير الناس عن معارضته؛ وهو القول الذي تبناه فيما بعد النُّظَامُ المعتزلي (ت231هـ)، وعُرفَ بالصَّرْفَةِ؛ التي تعني أن الله تعالى صرف الناس عن معارضة القرآن قهراً وجبراً، ثم ما لبثت المؤلفات أن تتابعت، يضيء اللاحق منها ما أغفله السابق، وتنوعت مناهج العلماء فيه، واتسعت أوجهه التي طرقتها، حتى بلغ الإعجاز أن صار علماً، بل علوماً متعاضدة، تصبُّ كلُّها في الاستدلال لصحة النبوة والرسالة.

وقد وردت في القرآن ألفاظٌ تَحْتَمِلُ بصيغها الأفرادَ والجمْعَ على السواء، ما أثرى التفسير، وفتحته على المعاني المختلفة، ما كانت موافقةً للتشريع، والمقاصد العامة، وقد ساهم في توجيه معناها المفسرون، وورد الخلاف فيها في أقوالهم قديماً وحديثاً، فاختر بعضهم معنى دون معنى، واختار آخرون المعنيين معاً.

ولما كانت الكتابة في هذا الموضوع محببة إلى النفوس، ومجربة لأنظار الباحثين، كان بيان هذه المواضع، وإضاءتها بالبحث، واستظهار أقوال المفسرين فيها، هدفاً لا يستغني عنه باحث في القرآن، أو اللغة؛ أمَّا في القرآن فلأن معانيه هي المقصد الأول من نزوله، ومعرفتها فرض واجب على المستطيع، وأما اللغة فهذا الكتاب الكريم هو أصدقُ شواهدِها، وأرفعُ البيانات التي زَيَّنَتْها، بل هو البيان المعجز لأفصح ما فيها، حتى جاوز طوق فصحاءها، وبكَّتْ ببلاغته مصاقع بيانها، ما أوجب على الناظر فيه امتلاك الذائقة الأدبية، والصَّنْعَةَ البيانيَّةَ، وإلا لم يلتفت إلى الفرق.

واقترضت طبيعة الموضوع جمع المواضع المحتملة واستقراءها أولاً، ثم إعمال آلية التحليل للوقوف على ما تحتمله الصيغة ثانياً، ثم الاستظهارُ بأقوال المفسرين وَمَنْ كَتَبَ في المعاني والإعراب، والاستنارة بما دونوه من فهمٍ للقرآن، وعلمٍ فيه آخراً.

ولم نجد من خَصَّ الموضوع بالتأليف، وإن كان ميثوثاً في كتب المتقدمين والمتأخرين؛ حتى لا يكاد يخلو منه تفسير أو كتاب من كتب مفردات القرآن، أو المؤلفات في البيان القرآني وإعجازه.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مطالب أربعة؛ الأول منها اختُصَّ بالمدخل المفاهيمي، في التعرض لخصائص اللفظة العربية، والتنظير للإعجاز الصرفي في القرآن، والثلاثة الباقية اقتسمتها صيغ خمسة؛ جمعت صيغتي (فُعَل) و(فُعُل) في مطلب، وصيغتي (فُعُول) و(فِعَال) في مطلب، وأفردت صيغة (فُعْلَان) بمطلب؛ لاشتمالها على مثالين.

وأمر أخير ننبه إليه، هو أن جميع نقولنا بتصرف، إلا قليلاً، ما حملنا على الاستغناء على التهميش

ب(ينظر)، واكتفينا في المنقول بأحرفه، بوضعه بين شولتين (")، وكتابتته بخط ثخين.

2. الفرع الأول - مدخل مفاهيمي

اقتضت مناهج البحث تقديم التعريف بحدود الموضوع، مدخلا إلى كل دراسة، تبين عن المفاهيم المراد بحثها؛ فاخترنا لذلك الإبانة عن شيء من خصائص اللفظة العربية، والتعريف بالإعجاز الصرفي، بين يدي التعرض للإعجاز في اللفظة القرآنية.

1.2. أولا- خصائص اللفظة العربية:

تقوم طريقة العربية في وضع الألفاظ، وتسمية المسميات على اختيار شيء من الشيء المراد تسميته، واشتقاق لفظ يدل عليه، ثم تحتفظ العربية بالمعاني الأصلية الدالة على أمثال هذه المسميات، مع الإشارة إلى أخص صفات المسمى وأبرزها، فألفاظها معللة على عكس غيرها من اللغات التي لا تحتفظ بهذه المعاني، وتكتفي بالإشارة إلى ظاهره وشكله الخارجي أو تركيبه وأجزائه. فمثلاً تسمية الدراجة في العربية تشير إلى وظيفتها وعملها وحركتها، بينما اسمها في الفرنسية هو: (bicyclette)، بمعنى ذات الدولابين، إشارة إلى أجزائها وتركيبها وحالتها الساكنة¹.

ومنشأ فضل اللفظة العربية "من جوهر الحرف تارة، وتارة من صفته ومن اقترانه بما يناسبه ومن تكرره ومن حركته وسكونه ومن تقديمه وتأخره ومن إثباته وحذفه ومن قلبه وإعلاله إلى غير ذلك من الموازنة بين الحركات وتعديل الحروف وتوخي المشاكلة والمخالفة والخفة والثقل والفصل والوصل"².

والعربية إضافة إلى ما فيها من الألفاظ الدالة على الحسيات لم تهمل المعنويات والمجردات؛ ففيها سعة وغزارة في التعبير، كما اشتملت على ما يدل على الطباع والأفعال، وعلى المفاهيم الكلية والمعاني المجردة؛ فجمع بذلك العرب في لغتهم بين الواقعية الحسية والمثالية المعنوية؛ فالمادية دليل الاتصال بالواقع، والتجريد دليل ارتقاء العقل.

وفي العربية منزلة للتخصيص والدقة والتعميم، فلا ينطبق عليها وصف الابتدائية؛ لكثرة ما فيها من الألفاظ الدالة على الكليات والمفاهيم والمعاني العامة والمجردة، وما فيها من الدقة والتخصيص قرينة على أن أصحابها بلغوا درجة عالية في دقة التفكير، ومزية وضوح الذهن وتحديد المقصود والدلالة؛ حيث يجد المستعرض للشعر الجاهلي نماذج من الوصف تتضمن الجزئيات والتفصيلات في الألوان والأشكال والحركات والمشاعر، إلى جانب شعر الحكم الذي يتضمن قواعد عامة في الحياة، ومعاني عالية من التعميم والتجريد، في دقة من التعبير والتخصيص، في سبيل تكوين الفكر العلمي الواضح المحدد،

1 إبراهيم فوزي، الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، 25.

2 ابن القيم، بدائع الفوائد، 108/1.

وكسب أداة لا بد منها للأديب؛ لتصوير دقائق الأشياء، وللتعبير عن الانفعالات والمشاعر والعواطف¹.

2.2. ثانيا- مفهوم الإعجاز الصرفي:

لم يرد معنى الإعجاز ولا المعجزة في القرآن الكريم بهذا اللفظ، وإنما أطلق عليه لفظ "الآية" و"البينة" و"البيّنات"؛ بمعنى العلامة البيّنة عن صدق الرسل، الدافعة إلى الإيمان بالله تعالى، وجاء وصف معجزات الأنبياء-عليهم السلام- بأنها برهان².

وهو في اللغة محدود بأحرف لفظه التي تدل على الضعف، من عَجَزَ عَنِ الشَّيْءِ يَعْجِزُ عَجْزًا؛ فَهُوَ عَاجِزٌ، أَي ضَعِيفٌ، كما في قوله تعالى: **وَإِنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا**، [الجن:12]، كما تدل على مُؤَخَّرِ الشَّيْءِ؛ فَهُوَ عَجْزٌ، وَالْجَمْعُ أَعْجَازٌ، حَتَّى إِتْمَمَ يَقُولُونَ: عَجَزُ الْأَمْرِ، وَأَعْجَازُ الْأُمُورِ؛ بمعنى نهاياتها³.

فالإعجاز لغةً من العجز والتأخر، وهما بمعنى واحد؛ إذ العاجز متأخر حتمًا.

وإذا أردنا تعريف الإعجاز اصطلاحاً؛ فإن من أكثر من بحث موضوعه وتعريفه، وجمَعَ نظره إلى علم المتقدمين، فقيّد العربية محمود شاكر، الذي عرفه بأنه صفة منصوبة للدلالة على أن القرآن كلام الله سبحانه، أنزله بعلمه، بلسان عربي مبين، مستدلاً بكونه مأخوذاً من مَصْدَرٍ قولنا في كل أمر يريد الرجل أن يفعله أو يأتيه، ثم يسقط عندئذٍ في العجز؛ فهو عدم القدرة على فعل ما يريد.

وهو إذا ما أطلق ينصرف إلى الوجه البياني بالدرجة الأولى، ثم التشريعي، والغبيي، والتربوي والأخلاقي، إلى غير ذلك من الكمالات التي لا يبلغ البشر شيئاً منها، إلا بتوفيق الله لهم، والإعجاز البياني يعُمُّ أسلوب القرآن، أو ما يعرف بالنّظم؛ النظرية التي أبدعها الجرجاني، وبينها في كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)، وهو الجانب الذي فاق به القرآن بمجموعه كلام العرب حتى أعجزهم الإتيانُ بمثله، أو حتى تَخَيُّلُ ذلك من أنفسهم؛ حتى قال الجاحظ: "ورأيتُ عامتهم -فقد طالَتْ مُشَاهِدتي لَهُمْ- وهُمْ لا يَقْفُونَ إِلَّا عَلَى الْأَلْفَافِ الْمُتَخَيَّرَةِ، وَالْمَعَانِي الْمُنْتَخَبَةِ، وَالْمَخَارِجِ السَّهْلَةِ، وَالِدِيَابِجَةِ الْكَرِيمَةِ، وَعَلَى الطَّبَعِ الْمُتَمَكِّنِ، وَعَلَى السَّبَبِ الْجَيِّدِ، وَعَلَى كُلِّ كَلَامٍ لَهُ مَاءٌ وَرَوْنَقٌ"⁴.

وعلق عليه الجرجاني في الدلائل بعد نقله، بقوله إن الداءَ الدَّوِيَّ، والذي أعيا أمرُهُ في هذا الباب، غَلَطُ مَنْ قَدَّمَ الشَّعْرَ بِمَعْنَاهُ، وَأَقْلَّ الاحتفالَ باللفظِ، وجعلَ لا يُعْطِيهِ شيئاً من المزية، وقد نقل قبل هذا كلاماً للجاحظ في أن العجب لا يقع بالمعنى أكثر من وقوعه باللفظ، وطَبَعُهُ، وَنَحْتُهُ، وَسَبَبُهُ، فَيَفْهَمُ الناظر

1- إبراهيم فوزي، الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، 27.

2- صالح بن أحمد رضا، 4.

3- ابن فارس، مقاييس اللغة، [عجز].

4- شاكر، مداخل إعجاز القرآن، 16.

"منه شيئاً أو يقفُ للطابع والنظام والنحت والسبك والمخارج السهلة، على معنى، أو يخلى منه بشيء، وكيف بأن يعرفه؟ ولربما خفي على كثير من أهله"، إشارة إلى عسر إدراك الإعجاز، وصعوبة التعبير عنه، وعن مزية القرآن على سائر الكلام¹.

فالإعجاز يشمل التراكيب كما يشمل إعجاز اللفظة في صيغتها الصرفية؛ حيث تؤدي المعنى تاماً، بما لا يمكن أن تؤديه غيرها لو حلت مكانها، وهي مع ذلك تحتمل أكثر من معنى مقبول، موافق للمقاصد العامة للتنزيل.

والصرف باعتباره علماً هو كما عرفه ابن مالك "علم يتعلق ببنية الكلمة، وما لحروفها من أصالة، وزيادة وصحة وإعلال، وشبه ذلك"².

ويمكن الاصطلاح على الإعجاز الصرفي، بالجمع بين مركبيه، أنه الصفة المنصوبة في بنية اللفظة القرآنية، للدلالة على أن القرآن كلام الله سبحانه، حتى لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها بما يدانها في أداء المعنى بالنظم المعجز.

وأما نفي رائد علم الإعجاز والبلاغة القرآنية، عبد القاهر الجرجاني أن يكون الإعجاز في الكلمة المفردة أو في معاني الكلمة المفردة، ورفضه أن يكون جريان الألفاظ وسهولتها، وعدم ثقلها على اللسان سبب الإعجاز فليس مناقضاً لما نحن فيه؛ إذ كان عبد القاهر يرد بقوله هذا على صنف من الناس، ردوا إعجاز القرآن إلى اللفظ صرفاً، وقصروه عليه دون نظر إلى التراكيب وبلاغتها، أو نظر إلى المعاني وبراعتها³.

فنحن إذا نظرنا في ألفاظ القرآن وحروفه وجدنا لذة وجمالاً في رصفها وترتيب أوضاعها؛ فمن صفير حرف إلى همس آخر، ومن حرف ينزلق النفس عليه، إلى آخر ينحبس عنده انحباساً، في مجموعة مختلفة مؤتلفة في آن، تمتزج فيها جزالة البادية وفخامتها، برقة الحاضرة وسلاستها⁴.

وهي على ذلك منظومة في نظم مخصوص، يؤدي المعنى المراد على أكمل وجه، في تلاؤم وترابط وثيق، وترتيب على حسب ترتيب المعاني في النفس، كل لفظ موضوع في مكانه، الذي لو وضع غيره فيه لم يصح⁵، وحتى لا توجد في الجملة القرآنية كلمة زائدة يصلح الاستغناء عنها، وحتى إذا ما أريد ترجمة اللفظة وتفسيرها لم يصلح ذلك إلا بعدد من الجمل، مهما حاول صاحبها الإيجاز والاختصار⁶؛ فلست تستطيع أن تؤدي معناها الذي أودعته بألفاظ من عندك حتى تبسط مجموعها، وتصل مقطوعها، وتظهر مستورها

1- الجاحظ، البيان والتبيين، 3/ 259.

2- ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، 290.

3- أبو موسى، إعجاز القرآن والمراجعة الواجبة، 16.

4- داوود، كمال اللغة القرآنية، 256، 257.

5- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 42.

6- داوود، كمال اللغة القرآنية، 212.

كما كشف عن ذلك الزمخشري في كشّافه¹.

وما دراسة الصّرفيين إلا بحث في القوانين المحكّمة التي قامت عليها سليقة اللسان، هدى النظر فيها أهل العلم إلى الحقائق المهمة وراء أكثر الأحكام في التصريف².

والمأمل في القرآن يجده مشتتلا على كثير من الألفاظ التي تحتل أكثر من معنى، وتكون تلك المعاني كلها مرادة، مُوافقةً للمقاصد، ويحتملها السياق، دون وقوع تناقض أو تضاد، وهذا دليلٌ شاهد على إعجاز القرآن، في تلك الألفاظ³.

ودراسة مثل تلك المواضع المحتملة، فيها خدمةٌ للتفسير، وطريق إلى معرفة معاني القرآن؛ فهي علم لطيف شريف، كما جاء عن أبي الدرداء: "لا يفقه الرّجلُ كلَّ الفقه حتّى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة"⁴.

وفسر السيوطي هذا المعنى نقلا عن "بعضهم بأنّ المراد أن يرى اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة؛ فيحمله عليها، إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد"⁵.

وهذا ما تعرض له هذه المقالة.

3. الفرع الثاني - الإعجاز في صيغتي فَعَلَ وفَعِل

1.3. أولا- ما جاء على فَعَلَ

تَطَرَّدَ صيغة (فَعَلَ) في جمع الاسم المؤنث، ما جاء على (فُعَلَّة)، سواء كان صحيحًا، نحو: (غُرْفَة) و(غُرْف)، أم معتل اللام، نحو: (مُدَيَّة) و(مُدَي)، أم كان مضعّفًا، نحو: (ظَلَّة) و(ظَلَّل)، وما جاء على (فُعَلِي) نحو: (عُلَيَا) و(عُلَى)⁶، وزاد ابن مالك نوعًا ثالثًا، وهو ما جاء على (فُعَلَّة)، نحو: (جُمُعَة) و(جُمُع)، ولا تأتي صيغة (فَعَلَ) دالة على صفة⁷.

كما جاءت هذه الصيغة للاسم المفرد أيضًا، وذلك نحو: (صُرْد)⁸، وجاءت مصدرا للثلاثي، نحو: هَدَيْتُهُ هُدَى، وَسَرَيْتُ بِاللَّيْلِ سُرَى⁹.

1- الزمخشري، الكشاف، 2/ 165.

2- أبو موسى، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، 139.

3- السحيباني، جوامع كلم القرآن وشواهد الإعجاز، 113.

4- ابن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، (30163)، وعبد الرزاق الصنعاني، المصنف، (20473).

5- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/ 244.

6- الرضي، شرح الشافية، 300.

7- ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، 1/ 272.

8- الصُّرْدُ طَائِرٌ فَوْقَ الْعُصْفُورِ أَبْقَعُ ضَخْمُ الرَّأْسِ، الرَّيْبِيُّ، تاج العروس، [صرد]

9- "السُّرَى كَالهُدَى سُرْعَامَةً اللَّيْلِ لَا بَعْضَهُ"، الزبيدي، تاج العروس، [سري].

فَالصَّيغَةُ تَحْتَمِلُ مَعْنَى جَمْعِ الْأَسْمِ الْمُؤنَّثِ، وَمَعْنَى الْأَسْمِ الْمَفْرَدِ، وَمَعْنَى الْمَصْدَرِ.

وَمِنْ أَمْثَلِهِ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى فُعْلَةٍ مُحْتَمَلًا الْجَمْعَ وَالْإِفْرَادَ لَفِظَةَ (النُّهَى).

اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي دَلَالَةِ (النُّهَى) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: **كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى** ، [طه:54]، عَلَى قَوْلَيْنِ هُمَا: الْجَمْعُ وَالْإِفْرَادُ.

1- اخْتَارَ مَعْنَى الْجَمْعِ أَبُو عُبَيْدَةَ، وَالْفَرَاءُ، وَالزَّجَّاجُ، وَهِيَ عِنْدَهُمْ كَمَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ جَمْعُ (نُهْيَةٍ)، مِنْ نَهْوٍ فَهُوَ نَهْيٌ، وَنَهٍ، وَنِهٍ، وَمَعْنَاهَا الْعَقْلُ كَمَا صَرَّحَ اللَّحْيَانِيُّ، يُقَالُ إِنَّهُ لِنَهْوٍ نُهْيَةٌ؛ أَي: يَنْتَهِي إِلَى أَمْرِهِ وَرَأْيِهِ¹.

وَهُوَ بِمَعْنَى مَنْ يَعْقِلُ، فِي قَوْلِ ذِي الرِّمَّةِ:

لِعِرْفَانِهَا وَالْعَهْدُ نَاءٍ وَقَدْ بَدَأَ لِنُهْيَةٍ إِلَّا إِلَى أُمَّ سَالِمٍ²

2 - وَاخْتَارَ كَثِيرٌ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ اخْتِمَالَ دَلَالَةِ (النُّهَى) لِلْجَمْعِ وَالْإِفْرَادِ، قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: "وَالنُّهَى الْعَقْلُ يَكُونُ وَاحِدًا وَجَمْعًا"³.

كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ الَّذِي نَقَلَهُ أَبُو عَلِيٍّ الْقَالِي، وَقَالَ إِنَّهُ جَمْعُ نُهْيَةٍ:

ذُوو نُهَى لَيْسَ فِي أَخْلَاقِهِمْ كَدَرٌ وَلَيْسَ فِي دِينِهِمْ دَنَسٌ وَلَا دَغَلٌ⁴

وَمَعَ أَنَّ الدَّلَالََةَ تَخْتَلِفُ بَيْنَ الْمَفْرَدِ وَالْجَمْعِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْقَرْقُ هُنَا يُوْوِلُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ؛ فَقَوْلُهُ: لِأَصْحَابِ الْعَقْلِ الرَّاجِحِ، يَرَادُ بِهِ جِنْسُ الْعَقْلِ، الْمَعْرُوفِ وَالْمَعْبُودِ عِنْدَ كُلِّ الْبَشَرِ، وَقَوْلُهُ: لِأَصْحَابِ الْعُقُولِ الرَّاجِحَةِ؛ أَي نِسْبَةُ الْعَقْلِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ؛ فَذَكَرَ الْمَفْرَدَ وَأَرَادَ الْجَمْعَ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودِينَ بِالْآيَةِ جَمْعٌ، وَهَذَا إِعْجَازٌ مَا بَعْدَهُ إِعْجَازٌ؛ أَنْ يَجْمَعَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الْمَعْنِيَيْنِ مَعًا.

2.3. ثَانِيًا- مَا جَاءَ عَلَى صَيغَةِ (فُعْلُ):

تَطَّرَدَ صَيغَةَ (فُعْلُ) فِي الْجَمْعِ لِمَا يَجِيءُ عَلَى:

- (فَعِيلُ)، مَذْكَرًا كَانَ أَمْ مَوْثِنًا، نَحْوُ: (قَضِيبُ) وَ(قَضْبُ).

- (فَعُولُ) بِمَعْنَى الْفَاعِلِ اسْمًا أَوْ صِفَةً، نَحْوُ: (عَمُودُ) وَ(عُمْدُ)، وَ(صَبُورُ) وَ(صُبْرُ). وَيَجُوزُ تَضْعِيفُ

الْعَيْنِ فِيهِمَا، شَرْطًا أَنْ تَكُونَ عَيْنَهُمَا وَلا مَهْمَا صَحِيحَتَيْنِ.

- (فَعَالُ)، نَحْوُ: (قَدَالُ) وَ(قُدْلُ) لِلْمَذْكَرِ، وَ(أَتَانُ) وَ(أُتْنُ) لِلْمَوْثِنِ مِنَ الْحَمِيرِ.

1- الأزهرى، تهذيب اللغة، [نهي، نهأ]. والزيدي، تاج العروس، [نهي].

2- أبو نصر الباهلي، ديوان ذي الرمة بشرح أبي نصر، 2/750.

3- ابن منظور، لسان العرب، [نهي].

4- القالي، المقصور والممدود، 222. قال المحقق إنه غير منسوب في كتب اللغة.

- (فِعَال)، نحو: (جِمَار) و(حُمْر).

واشترطت صحة العين واللام فيها، مع امتناع التضعيف في الأخيرين.

ومن الشواهد القرآنية لهذه الصيغة، المتراوحة بين الأفراد والجمع:

نُسُكٌ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ - ففِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٌ ، [البقرة:195]، فَاخْتَلَفُوا فِي (نُسُك).

أ - فذهب فريق إلى أنها جمع نسيك، واختاره الزجاج، والنحاس، والراغب، والواحيدي¹، الذي يرى أنها تُجْمَعُ أيضا على نسائك، وأصل النُسُك: العبادة، وأعلهاها بدنة، وأوسطها بقرة، وأدناها شاة، وهو مخير بينها؛ لأن النسيك وقع على هذه الأجناس، وقيل إنها سبائك الفضة، وكل سبيكة منها نسيكة².

ب - واختار فريق كونها مصدرًا، من نَسَكَ يَنْسُكُ، وَنَسُكٌ يَنْسُكُ، نَسُكًا وَنَسُكًا، وَنُسُكًا وَنُسُكًا³، واختاره أبو عبيدة في قوله تعالى: قُلْ إِنْ صَلَّيْتُمْ وَنَسُكْتُمْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، [الأنعام:164]؛ حيث قال: إنه مصدر نَسَكْتُ، بمعنى التقرب بالنسائك، وهي النسيكة، وجمعها أيضا نُسُك⁴.

فَجَمَعَتِ الْقِرَاءَتَانِ الْمَطْلُوبَ فِي لَفْظَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فإِخْلَاصُ الْعِبَادَةِ مَطْلُوبٌ، وَهُوَ مِنْ مَقَاصِدِ التَّنْزِيلِ، وَهَذَا عَامٌ، وَمِنْ أَفْرَادِهِ إِخْلَاصُ ذَبْحِ الذَّبَائِحِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحْدَهُ، وَالتَّقَرُّبُ بِهَا لَهُ وَحْدَهُ.

ومن هذا الباب لفظة (نُزِّل)، من قوله تعالى: لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ، [آل عمران:198]، وقوله تعالى: فَتُزَّلُ مِّنْ حَمِيمٍ ، [الواقعة:96].

4. الفرع الثالث - ما جاء على صيغة فِعَالِ وفُعُولِ

1.4. أولا- ما جاء على فِعَالِ

تعد صيغة (فِعَال) من صيغ الجموع القياسية (فَعْل) و(فَعْلَة) حال كونها اسمين أو وصفين غير يائبي الفاء أو العين، وورد إلزام هذين الشرطين عن جميع النحويين ما عدا سيبويه (،)، كما تطرّد هذه الصيغة جمعا ل (فَعْل) و(فَعْلَة)، في الاسم الذي لامه صحيحة غير مضعفة، نحو: (جَبَل) و(جِبَال)، و(تَمْرَة) و(تِمَار)⁵.

1- الواحيدي، التفسير البسيط، (4/196).

2- أبو حيان، البحر المحيط، 229/2.

3- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، [نسك].

4- أبو عبيدة، مجاز القرآن، 70/1.

5- سيبويه، الكتاب، 587/3.

كما تجمع عليها الأسماء التي على (فَعَلٌ)، نحو: (رَجُلٌ) و(رِجَالٌ)، و(فَعَلٌ)، نحو: (سَهْمٌ) و(سِهَامٌ)، واشتُرط في (فَعَلٌ) أن لا يكون يأتي اللام، ولا واوي العين ()، وتأتي للصفة على (فَعِيلٌ) و(فَعِيلَةٌ)، ويطرَّدان بشرط أن تكون لاهما صحيحة، ويستوي في ذلك صحيح العين ومعتلها، نحو: (ظَرِيفٌ) و(ظِرَافٌ)، و(شَرِيفَةٌ) و(شِرَافٌ)¹.

أما بقية الأوزان التي تُجمع على (فِعَالٌ)، فنحو: (فَعْلَانٌ) ومؤنثة (فَعْلَى) و(فَعْلَانَةٌ)، و(فُعْلَانٌ) ومؤنثة (فُعْلَانَةٌ) بالتاء لا غير².

وتجيء هذه الصيغة جمعا للتكسير من (فَاعِلٌ)، نحو: (رَاجِلٌ) و(رِجَالٌ)، ومن (فَعَلٌ) نحو: (خَلَلٌ) و(خِلَالٌ)، و(فَعَلٌ) نحو: (زَهْنٌ) و(رِهَانٌ)، و(فَعْلَةٌ)، نحو: (جَفْنَةٌ) و(جِفَانٌ)، و(فَعَلٌ)، نحو: (ذَنْبٌ) و(ذِنَابٌ)، و(فَعَلٌ)، نحو: (رَجُلٌ) و(رِجَالٌ)، و(فَعْلَاءٌ)، نحو: (عَجْفَاءٌ) و(عِجَافٌ)، والقياس فيها (عُجْفٌ)، و(فَعَالٌ)، نحو: (جَوَادٌ) و(جِيَادٌ)³.

ومن أمثلة الألفاظ القرآنية التي على صيغة (فِعَالٌ)، واحتملت معنيين:

الْخِصَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِيسَ الْمِهَادِ ، [البقرة:204].

1 - قال ابن قتيبة: "الْخِصَامُ جمع خَصْمٍ، ويجمعُ على (فُعُولٌ) و(فِعَالٌ)، يقال: خَصِمَ وخِصَامٌ وخِصُومٌ"، مثل: (صَعْبٌ) و(صِعَابٌ)؛ بمعنى هو أشد الخصوم خصومة، وقال أحمد صقر معلقاً: "لم نعرث على كون الخصام جمعا في معاجم اللغة"⁴.

2 - وذهب الزجاج والزمخشري إلى أن الخصام هو المخاصمة، بالمصدرية⁵، كما في قول الفرزدق (الطويل):

أَحَاذِرُ أَنْ أَدْعَى وَحَوْضِي مُحَلِّقٌ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْوَرْدِ يَوْمَ خِصَامٍ⁶

وإضافة الألد بمعنى (في)؛ نحو قولهم: تَبْتُ الْغَدْرَ، بمعنى تَبْتُ فِي الْغَدْرِ، أو جعل الخصام ألد على المبالغة، واختاره أبو عبيدة، ونقل الطبري عن السُّدِّيِّ أنه بمعنى أَعْوَجُ الْخِصَامِ؛ فَهُوَ مَصْدَرٌ مِنْ قَوْلِ

1- وابن يعيش، 25/5.

2- السيوطي، همع الهوامع، 98/6.

3- الحديثي، أبنية الصرف، 304.

4- ابن قتيبة، غريب القرآن، 80.

5- الزمخشري، الكشاف، 278/1.

6- الفرزدق، ديوانه، 540.

القَائِلِ: خَاصَمْتُ فَلَانًا خِصَامًا، وَمُخَاصَمَةً¹.

قال ابن مالك في البيت (454) من ألفيته:

لِفَاعِلِ الْفِعَالِ وَالْمُفَاعَلَةِ

أي إن الفعل الذي يأتي على وزن (فَاعِلٍ)، يأتي مصدره على (فِعَالٍ)، وعلى (مُفَاعَلَةٍ)، نحو: قاتل قتالا ومقاتلة.

2.4. ثانيا- ما جاء على فُعُول

تَطَرَّدَ صَيْغَةً (فُعُول) في جمع الأسماء التي على (فَعِلٍ)، نحو: (نَمِر) و(نُمُور)، وفي جمع (فَعْلٍ)، مثلث الفاء، نحو: (قَدِر) و(قُدُور)، و(جُنْد) و(جُنُود)، و(وَحْش) و(وُحُوش)، على ألا يكون مضعفا، ولا واوي العين، ولا يائي اللام، وفي جمع (فَاعِلٍ)، نحو: (دَا حِر) و(دُحُور)².

وتأتي هذه الصيغَةُ أيضا مَصْدَرًا قِيَاسِيًّا ل(فَعَلٍ) اللّازم، نَحْوُ: جُلُوسٍ، وَخُرُوجٍ، وَتُبُورٍ، وقال ابن مالك في البيت (442) من ألفيته:

وَفَعَلَ الْلازِمِ مِثْلُ قَعَدَا لَهُ فُعُولٌ بِاطِرَادٍ كَعَدَا

أي إن الفعل اللّازم الذي يكون وزنه على (فَعَلٍ) يأتي مصدره على (فُعُولٍ)؛ فنقول قَعَدَ قُعُودًا، وَعَدَا عُدُودًا، وَبَكَرَ بُكُورًا³.

ومن الأمثلة القرآنية لهذه الصيغة، المحتملة للجمع والإفراد:

الْفُتُونُ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنُكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا^ط، [طه:40].

وجاء لفظ الفتنة في القرآن على معان، منها الاختبار، والتحريق بالنار، والضلال، والكفر، والخداع⁴، وأصل مادة (فتن) يَدُلُّ عَلَى ابْتِلَاءٍ وَاخْتِبَارٍ⁵.

وأما اختلافهم في: (فُتُونًا) فعلى النحو التالي:

أ – ذهب الزجاج وابن الأنباري إلى أنه مَصْدَرٌ، وأجازه الزمخشري، والمعنى حينها فَتَنَّاكَ فَتْنًا؛ أي: اخْتَبَرْنَاكَ اخْتِبَارًا؛ أكده بمصدره لإفادة التعظيم⁶.

1- الطبري، جامع البيان، 579-571/3.

2- الحديثي، أبنية الصرف، 299.

3- ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، 124/3.

4- داوود، كمال اللغة القرآنية، 114.

5- ابن فارس، مقاييس اللغة، [فتن].

6- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 357/3، وابن الأنباري، الزاهر في معرفة كلمات الناس، 472/1، الزمخشري، الكشاف، 64/3.

ب - ومنهم مَنْ رَأَاهَا جَمَعَ (فِتْنَةً)، أَوْ (فَتْنًا)، وَالْمَعْنَى عِنْدَهُمْ: فَتَنَّاكَ ضَرْبًا كَثِيرًا مِنَ الْفِتَنِ.

ومرجع الخلاف إلى احْتِمَالِ الصَّبِيغَةِ الْمَعْنِيَيْنِ معاً، وإجازة كَثِيرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْأَمْرَيْنِ معاً، هو اختلاف أئمة التفسير في تفسيرها؛ حيث رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلُهُ فِيهَا ابْتَلَيْتَاكَ ابْتِلَاءً وَاخْتَبَرْتَاكَ اخْتِبَارًا، وَرُوِيَ عَنِ قَتَادَةَ قَرِيبٌ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَابْنِ جُبَيْرٍ، كَمَا نُقِلَ عَنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ مَا يُؤَيِّدُ الْقَوْلَ بِالْجَمْعِ مِنَ الْفِتَنِ وَالْمِحَنِ¹، قَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: "سَأَلَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ ابْنَ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، فَقَالَ: خَلَّصْنَاكَ مِنْ مِحْنَةٍ بَعْدَ مِحْنَةٍ؛ إِذْ وُلِدَ فِي عَامٍ كَانَ يُقْتَلُ فِيهِ الْوُلْدَانُ، فَهَذِهِ فِتْنَةٌ يَا ابْنَ جُبَيْرٍ، وَالْقَتَةُ أُمُّهُ فِي الْبَحْرِ، وَهَمَّ فِرْعَوْنُ بِقَتْلِهِ، وَقَتَلَ قِبْطِيًّا، وَأَجَرَ نَفْسَهُ عَشْرَ سِنِينَ، وَضَلَّ الطَّرِيقَ، وَتَفَرَّقَتْ غَنَمُهُ فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ، وَكَانَ يَقُولُ [ابن عباس] عِنْدَ كُلِّ وَاحِدَةٍ: فَهَذِهِ فِتْنَةٌ يَا ابْنَ جُبَيْرٍ"².

واختار لفظ (الفتون) ليعم المعنيين؛ فعلى معنى الجمع جاء به منكر غير موصوف، إيدانا بكثرة ما تعرض له - عليه السلام- من صنوف الابتلاء، وفيما يحمله بصيغته في مد الواو إشعار بطول الاختبار، ودقة التمحيص، وجاء به على معنى المصدرية حينها، ونكره ليعظّم في قلب المخاطب والقارئ، وجاء به من لفظ الفعل تأكيداً على المعنى، وأخلاه من الوصف؛ ليُلجّق به القارئ كل وصف لما اجتازه النبي الكريم؛ تأديباً له بأحسن الأدب.

فيلاحظُ أَنَّ الْمَعْنَى تَأَثَّرَ بِهَذَا الْخِلَافِ؛ فَالْمَعْنَى فِي الرَّأْيِ الْأَوَّلِ يَخْتَلِفُ عَنِ الْمَعْنَى فِي الرَّأْيِ الثَّانِي، وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ لَمْ يَتَأَثَّرْ بِهِ الْمَعْنَى الْعَامُّ لِلآيَةِ، فَالرَّأْيَانِ يَدُلَّانِ عَلَى أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ فُتِنَ، وَلِذَلِكَ لَا يَطْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الرَّأْيَيْنِ إِلَّا لِمَنْ يَتَبَصَّرُ وَيَدْقُقُ فِي أَلْفَاظِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، وَأَثَرِ خِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ عَلَى الْمَعْنَى.

5. الفرع الرابع - ما جاء على صيغة (فُعْلان)

1.5. أولاً- البنيان

تطرد هذه الصيغة في جمع (فَعَل) و(فَعَلَ)، نحو: (ظَهَرَ) و(ظَهَران)، و(ذَكَر) و(ذَكَران)، وفي جمع (فَعِيل) نحو: (قَضِيْب) و(قَضِيْبان)، وفي فاعل، نحو: (راهب) و(رُهْبان)، ويشترط في مفرداتها أن لا يكون أجوف، وأما الصفة فلا تجمع على (فُعْلان).

ومن الأمثلة القرآنية التي جاءت على (فُعْلان) محتملةً معنيين لفضة (بنيان)، الواردة في قوله تعالى: أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ - فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ¹، [التوبة:110].

1- الطبري، جامع البيان، 164/16- 167، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 11/198.

2- الزمخشري، الكشاف، 65/3، 66.

1 - فرأى فريق أتمها مَصَدَّرٌ، مثلُ: (الطُّغْيَانِ)، و(الغُفْرَانِ)، وغيَّر ذلك، ومن هؤلاء ابن قتيبة في غريب القرآن، ابن عَطِيَّةَ، ومَكِّيٌّ، وأبُوْحَيَّانَ، وغيَّرهم، ومنه قوله تعالى: لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِينَ بَنَوْا رِيْبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹، [التوبة:111]¹، وعليه أيضا قول عبدة بن الطبيب:

فما كان قيسٌ هُلكه هُلكٌ واحد... ولكِنَّه بُنيانٌ قومٌ تَهَدَّمًا²

والمَقْصُودُ بِهِ فِي الْآيَةِ الْمَبْنِيُّ، وَقَدْ أُطْلِقَ لَفْظُ الْمَصَدَّرِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى اسْمِ الْمَفْعُولِ مَجَازًا، وَذَلِكَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾³، [لقمان:11]، ومعناه (المخلوق)، وكَمَا يُقَالُ: هَذَا ضَرْبُ الْأَمِيرِ، وَنَسْجُ زَيْدٍ، وَالْمُرَادُ مَضْرُوبُهُ وَمَنْسُوجُهُ، فَالْمَقْصُودُ فِي (الْبُنْيَانِ) بِنَاءٌ وَاحِدٌ، لَا عِدَّةٌ أَبْنِيَّةٍ، فَكُلٌّ مَنْ أَسَّسَ بِنَاءً دِينَهُ عَلَى قَاعِدَةٍ قَوِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ، عَلَى تَقْوَى اللَّهِ وَرِضْوَانِهِ، هُوَ بَغَيْرِ مَيِّنٍ خَيْرٍ مِنْ مَنْ أَسَّسَ دِينَهُ عَلَى ضَيْدٍ ذَلِكَ، عَلَى الْبَاطِلِ وَالتَّفَاقُ³.

2 - واختار الواحدي القول أن (بُنْيَانَهُ) جَمْعٌ، مُفْرَدُهُ (بُنْيَانَةٌ)، يَعْنِي بِذَلِكَ أَنَّهُ اسْمُ جِنْسٍ، وَنَقَلَهُ مَكِّيٌّ، الرَّاعِبُ وَلَمْ يَأْخُذْ بِهِ⁴. قال جرير:

رَفَعَ الْبِنَاءَ بَنُو الْوَلِيدِ وَأَسَّسُوا بُنْيَانَةً وَصَلَتْ أَرْوَمَةٌ عَادٌ⁵

واسم الجنس هو ما تضمن معنى الجمع دالًّا على الجنس، وله مفرد مميز عنه بالتاء، نحو: (تفاحة) و(تفاح)، أو ياء النسب، نحو: (عربي) و(عرب).

وقد تكون الدلالة على الجنس صالحةً للقليل والكثير، نحو: (ماء) و(لبن)، و(عسل)، وهو اسم الجنس الإفرادي عند صرفي البصرة ومن تابعهم، وأما الكوفيون فلم يعدوه اسم جنس، بل عدوه من جموع التَّكْسِيرِ⁶.

فاسم الجنس المضاف يفيد العموم، ووقوعه على الكثرة أصل فيه⁷.

وكل هذا مستعار؛ إذ أصل البنيان للحيطان وما شابهها، وحقيقته عملهم وفق اعتقادهم، والاستعارة بالتعبير بما يُحَسُّ وَيَتَّصَوَّرُ أبلغ، وجعل البنيان ريبة بمعنى هودو ريبة، مثل قولنا هودو ريبة، وهو أبلغ

1- ابن قتيبة، غريب القرآن، 464، وابن عطية، المحرر الوجيز، 84/3، ومكي، مشكل إعراب القرآن، 336/1، وأبو حيان، البحر المحيط، 103/5.

2- عبدة بن الطبيب (صحابي)، شعر عبدة بن الطبيب، 88.

3- الشوكاني، فتح القدير، 458-460.

4- مكي، مشكل إعراب القرآن، 336/1، والراغب، المفردات، 72.

5- جرير، ديوانه 508/1.

6- الرضي، شرح الشافية، 105/2، والحديثي، أبنية الصرف، 375.

7- السمين الحلبي، الدر المنصون، 353/4.

من أن يجعله ممتزجا، بجعل قوة الدم للريبة، فجاوزت الحذف المراد به مجرد الاختصار، إلى البلاغة العالية للذّة الأسماع والقلوب¹.

وبالجمع بين المعنيين يتبين أنّ هُنَاكَ أُنْبِيَاءٌ عِدَّةٌ يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يُؤَسِّسَهَا عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ، وَيَشْمَلُ هَذَا تَصَارِيْفَ الْحَيَاةِ جَمِيعَهَا، فَكُلُّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ حَيَاةِ الْمُؤْمِنِ يَجِبُ أَنْ يُؤَسَّسَ عَلَى التَّقْوَى، وَهَذَا مَعْنَى جَلِيلٍ وَمَتِينٍ.

2.5. ثانيا الطوفان

اِخْتُلِفَ فِي تَفْسِيرِ لَفْظَةِ (الطُوفَانِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ²، [الأعراف:132]، على قولين:

1 - فَذَهَبَ الْأَخْفَشُ إِلَى أَنَّهُ جَمْعٌ مُفْرَدُهُ (طُوفَانَةٌ) وَهِيَ الْمَاءُ الْكَثِيرُ، وَيُنْسَبُ هَذَا الرَّأْيُ إِلَى نَحْوِيِّ الْبَصْرَةِ، وَيُقْصَدُ بِالْجَمْعِ هُنَا اسْمُ الْجِنْسِ، وَالْمُرَادُ بِهَا عُقُوبَاتٌ وَأَنْوَاعٌ مِنَ الْعَذَابِ بَعَثَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ لِيَزِدَّ جُرُؤًا وَيُنْبِتُوا².

2 - وَيَرَى الْمُبَرِّدُ أَنَّهُ مَصْدَرٌ مِثْلُ (النَّقْصَانِ)، وَ(الرُّجْحَانِ)، وَنَقَلَهُ الْأَزْهَرِيُّ عَنْ ثَعْلَبٍ، وَقَالَ إِنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ نَطْلُبَ لَهُ وَاحِدًا³.

قال الأعشى في نهر دجلة:

يَجِيْشُ طُوفَانُهُ إِذْ عَبَّ مُحْتَفِلًا يَكَادُ يَلُورُوبِي الْجُرْفَيْنِ مُطَّلِعًا⁴

وُنُسِبَ هَذَا الرَّأْيُ إِلَى نَحَاةِ الْكُوفَةِ، وَرَجَّحَهُ الطَّبْرِيُّ بِمَا نَقَلَهُ مِنْ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّهُ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ طَافَ بِهِمْ، مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: طَافَ بِهِمْ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ يَطُوفُ طُوفَانًا، كَمَا يُقَالُ: نَقَصَ هَذَا الشَّيْءُ يَنْقُصُ نَقْصَانًا⁵.

وَفِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ رَأْيٌ ثَالِثٌ، وَهُوَ أَنَّ الطُّوفَانَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَا كَانَ كَثِيرًا مُحِيطًا مُطِيفًا بِالْجَمَاعَةِ كُلِّهَا، مِثْلَ الْغَرَقِ الَّذِي يَشْتَمِلُ عَلَى الْمُدُنِ الْكَثِيرَةِ، وَالْقَتْلِ الدَّرْبِ وَالْمَوْتِ الْجَارِفِ⁶.

وَبِهِ قَالَ النَّحَّاسُ فِي قَوْلِهِ فِي إِعْرَابِ الْقُرْآنِ: "وَهُوَ اسْمٌ مَوْضِعٌ عَلَى مَا أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ، مِنْ غَرَقٍ، أَوْ قَتْلِ، أَوْ غَيْرِهِمَا"⁷.

1- داوود، كمال اللغة القرآنية، 265.

2- الأخفش، معاني القرآن، 336/1، والطبري، جامع البيان، 32/9.

3- السمين الحلبي، الدرّ المصون، 432/5، والأزهري، تهذيب اللغة، [طوف، طيف].

4- الأعشى، ديوانه، دت، دار صادر، بيروت، 31/3.

5- أبو حيان، البحر المحيط، 372/4.

6- السمين الحلبي، الدرّ المصون، 433/5.

7- النحاس، إعراب القرآن، 252/3.

وفي هذا من الإعجاز الصرفي ما يجعل الصيغة تحتل معنى الطَّاعُونَ، وتحتل معنى المَاءِ الكَثِيرِ، والغرق، وقد تكون بمعنى الجَدْرِيِّ¹، وترد بمعنى المَوْتِ، ورُويَ في ذَلِكَ حَدِيثُ نَبَوِيِّ². ولا يبعد أن تجمع المعاني كلها؛ إذ إنَّ القرآنَ حمالٌ أوجهٌ.

6. خاتمة

بعد هذا العرض الموجز لأقوال العلماء في المواضع المدروسة، خرجنا بهذه النتائج التي تبينت لنا:

- تناسب الألفاظ مع المعاني الموضوعة لها، وموافقتها للمقاصد العامة للتنزيل، ووفائها بها، في أحرف قليلة لا تفي بعشر معشارها في غير كلام الله.
- في القرآن الكريم ألفاظ تحتل بصيغتها أكثر من معنى، كلها مقصود، ومأخوذ به عند المفسرين.
- المعاني المفهومة من صيغ الألفاظ مأخوذ بها في التفسير، ما دام موافقا للمقاصد العامة.
- تنبيه العلماء في تفاسيرهم وكتهم على بلاغة هذه المواضع، وتوضيح المعاني المحتملة لها.

ويبقى الموضوع غنيا بالمعاني والدلالات، التي لم نف بعشر معشارها، ويبقى للباحثين أن يطرقوه، مرة بعد أخرى، خدمةً لكتاب الله، وفهما ومدارسة للتنزيل، وإشباعا للنهم العلمي في فهم البيان المنزل المعجز للثقلين مدى الأزمان.

كما نوجه عناية الباحثين والمخابر العلمية بان يولوا الموضوع أهمية، لا سيما أن المتقدمين لم يخصصوه بالتأليف، كما نلفت انتباههم إلى أن الدرس الصرفي يتأثر بدراسة أمثال هاته المواضع، ويؤثر فهمه جيدا في فهمها؛ فالعلاقة بينهما علاقة تأثر وتأثير، وهذا الأمر يدعو إلى شحذ الهمم في درسها؛ لاستخراج المخبوء من أسرارها، والاقتراب من فهم القدر المعجز من القرآن الكريم.

7. قائمة المراجع

1. المؤلفات:

- إبراهيم فوزي، (دت)، الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، منشور على الشبكة، دط.
- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط، (1411هـ- 1990م)، معاني القرآن، ت هدى قراة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، (2001م)، تهذيب اللغة، ت محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1.
- الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي، (1395هـ- 1975م)، شرح شافية ابن الحاجب، ت محمد نور الحسن

1- أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 265/3.

2- الطبري، جامع البيان، 32/9، والنحاس، معاني القرآن، 6/3.

- ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس الوائلي، (دت)، ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت.
- ابن الأنباري، محمد بن القاسم، (1412هـ- 1992م)، الزاهر في معرفة كلمات الناس، ت حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني بالولاء، الليثي، (1423هـ)، البيان والتبيين، ت عبد السلام هارون، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي، (1413هـ- 1992م)، دلائل الإعجاز، ت محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3.
- جرير، ابن عطية الخطفي الكلبى، (دت)، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، ت نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ط3.
- الحديثي، خديجة عبد الرزاق، (1965م)، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة النهضة، بغداد، ط1.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، (1420هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت.
- داوود، محمد محمد، (دت)، كمال اللغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام الخصوم، منشور على الشبكة، دط.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التيمي، (1420هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (1420هـ- 1999م)، تفسير الراغب الأصفهاني، ت محمد بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1.
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، (1408هـ- 1988م)، معاني القرآن وإعرابه، عبد الجليل عبده شليبي، عالم الكتب، بيروت، ط1.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق التأويل وغوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3.
- السحيباني، عبد العزيز بن محمد، (1429هـ)، جوامع كلم القرآن وشواهد الإعجاز، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، (دت)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- السمين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف، (1406هـ)، الدرالمصون في علوم الكتاب المكنون، ت أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، (1408هـ- 1988م)، الكتاب، ت عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (1394هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (دت)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت عبد الحميد هندواي،

- المكتبة التوفيقية، مصر.
- شاكرا، محمود بن محمد، (2002م)، مداخل إعجاز القرآن، دار المدني، جدة.
 - الشوكاني، محمد بن علي اليمني، (1414هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، بيروت، ط1.
 - ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، (1997م)، مسند ابن أبي شيبة، ت عادل العزازي وأحمد المزيدي، دار الوطن، الرياض، ط1.
 - صالح بن أحمد رضا، (دت)، تجرّيتي مع الإعجاز العلمي في السنة النبوية، (دت) مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.
 - الطبري، محمد بن جرير، (1422 هـ - 2001م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر، ط1.
 - عبد الرزاق، ابن همام الصنعاني، (1403هـ)، المصنف، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2.
 - عبدة بن الطبيب (صحابي)، أبو زيد التميمي، (دت)، شعر عبد بن الطبيب، ت يحيى الجبوري، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد.
 - أبو عبيدة، معمر بن المثنى، (1381هـ)، مجاز القرآن، ت محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
 - ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
 - ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، (1400هـ - 1980م)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ت محمد محيي الدين، دار التراث، القاهرة، ط20.
 - ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، (1399هـ - 1979م)، مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان.
 - الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، (دت)، معاني القرآن، ت أحمد النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح الشلي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1.
 - الفرزدق، أبو فراس همام بن غالب (1407هـ، 1987م)، ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
 - الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (1426هـ - 2005م)، القاموس المحيط، ت محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
 - القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، (1419هـ، 1999م)، المقصور والممدود، ت أحمد عبد المجيد أبو نهلة، مكتبة الخانجي، القاهرة.
 - ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، (1398هـ، 1978م)، غريب القرآن، ت أحمد صقر، دار الكتب العلمية.
 - القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، (1384هـ - 1964م)، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2.
 - ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (2006م)، بدائع الفوائد، ت علي العمران، دار عالم الفوائد، ط1.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (1414هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
 - ابن مالك، محمد بن عبد الله، (1410هـ-1990م)، شرح تسهيل الفوائد، ت عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط1.
 - المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، (دت)، المقتضب، ت محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.
 - مكي بن أبي طالب، (دت)، مشكل إعراب القرآن، ت حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت.
 - ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي (1414هـ)، لسان العرب، دت، دار صادر، بيروت، ط3.
 - أبو موسى، محمد محمد، (1418هـ)، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة، ط2.
 - أبو موسى، محمد محمد، (دت)، إعجاز القرآن والمراجعة الواجبة، منشور على الشبكة.
 - النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، (1409هـ)، معاني القرآن، ت محمد علي الصابوني، نشر جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1.
 - أبو نصر الباهلي، أحمد بن حاتم، (1402 هـ، 1982م)، ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، ت عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، جدة، ط1.
 - الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، (1430هـ)، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
 - ابن ولاد، أبو العباس أحمد بن محمد التميمي المصري، (1900م)، المقصور والممدود، ت بولس برونله، مطبعة ليدن، هولندا.
 - ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش، (دت)، شرح المفصل، ت مشيخة الأزهر، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
2. الأطروحات:
- القضاة، علاء عبد الله إبراهيم، (1432هـ)، جهود الإمام الزرقاني في إبراز دلالات إعجاز القرآن الكريم والدفاع عنه (ماجستير)، بإشراف خالد حجاج، قسم القرآن الكريم وعلومه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا.
3. مواقع الانترنت:
- السديس، أحمد بن عبد العزيز، (1435هـ)، مظاهر الإعجاز في القراءات القرآنية (مرئية)، كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية.

<https://www.youtube.com/watch?v=1kemqu6RHSO>

Bibliography List

1.Books :

- Ab'datu ibnu alṭṭabīb (n.d), **Abadatu ibnu alṭṭabīb's Poems**, Dār Al-tarbiyah, Baghdad;
- Abū al-su'ūd, M, I (n.d), **Irshad al-Aql al-Salim Ila Maza'ih al-Kitab al-Karim [Guidance of the Sound Mind to the Virtues of the Noble Quran]**, Dār ihyā'i al-turāth , Beirut;
- Abū ḥayyān, M, (2000), **Tafsir Abū ḥayyān [The interpretation of Abū ḥayyān]**, Dār alfikr, Beirut;
- Abū Mussa (n.d), **Miraculousness of the Quran and the Necessary Review**, published on Web;
- Abū Mussa, M, M (2008), **Rhetorical Inimitability: An Analytical Study of the Scholars' Heritage**, Wahbah Library, Cairo;
- Abū Nasr Al-Bahili, A (1982), **ThulRumma's Poems Explained by Abu Nasr al-Bahili in Tha'lab's Narration**, Iman Foundation, Jeddah;
- Abū Ubeidah, M, M (1961), **Mujaz al-Quran [The Eloquence of the Quran]**, AL-Khanji library, Cairo;
- Al'a'ashā, M, B, M (n.d), **Diwānu Al'a'shā [Al'a'shā's poems]** , Dār Sadr, Beirut.;
- AL-Akhfash, A, H (1990), **Ma'āni Alqur'an meaning of the Qur'an**, AL-Khanji library, Cairo;
- AL-Azhari, A, M (2001), **Tahthibu al-luḡah Analysing language**, Dār Ihyā'i Al-turāth , Beirut;
- Aldjāhidh, A, B (2013), **Albayānu Wālttabyīnu**, Al-Hilal Library, Beirut;
- Aldjurdjāni, A, Q, (1992), **dalā'ilu al'ijāz** , Dār AL-Madani, Cairo;
- Al-Farazdaq, A, F (1987), **Dīwānu Alfarazdaq [Alfarazdaq's poems]**, Dār Alkutub Al'ilmīyah, Beirut;
- Alfarrā'u, Y (n.d), **Ma'ani al-Quran [Meanings of the Quran]**, Egyptian House of Authorship and Translation, Cairo;
- Al-Fayrūzābādi, M, D (2005), **Al-Qamus Al-Muhit [The Comprehensive Dictionary]**, Al-Rressalah Foundation, Beirut;
- Al-Hadithi, K (1965), **Abniyat alṣṣarfi fī kitābi Sībawayhi [Morphological units in Sibuya's Book]**, Al-nnahḍah Library, Baghdad;
- Al-Mubarrid, M, Y (n.d), **Al-Muqtadab**, Alamu-Alkutub, Beirut;
- Al-Nahhas, A (1989), **Ma'āni Alqur'an [Meanings of the Quran]**, Umm Al-Qura University Press, Mecca;
- Al-Qālli, A, A (1999), **Al-Maqsūr wal-Māmdūd [The Restricted and the Extended]**, AL-Khanji library, Cairo;
- Al-Qurṭubiy, A (1964), **Al-Jami' li Ahkam al-Quran [The Comprehensive Compilation of**

- Quranic Rulings**], The Egyptian National Library, Cairo;
- Al-Radi Estrabadi, M (1975), **Sharḥu Al-shāfiyat [Explanation of Al-Shafiyah]**, Dār Alkutub Al'ilmīyyah, Beirut;
 - Al-Raghib Al-Asfahani, A, Q, (1999), **Tafsir Al-Raghib Al-Asfahani The interpretation of Al-Raghib Al-Asfahani**, Faculty of Arts, Tanta University, Egypt;
 - Al-Rāzī, F, D (2000), **Tafsir Alrrāzī The interpretation of Alrrāzī**, Dār Iḥyā'i Al-turāṭh , Beirut;
 - Al-Samīnu Al-Halabiy (1986), **Al-Durr Al-Musun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknun [The Protected Pearl in the Sciences of the Hidden Book]**, Dār alqalam, Damacus;
 - Al-ṣan'āniy, A, E (1982), **Al-Muṣannaf**, Indian Scientific Council, India;
 - Al-Shaw'kaniy, M, A (1994), **Fat'ḥu Al'Qadīr [Al-Shaw'kaniy interpretation]**, Dār Ibnu Kathir, Beirut;
 - Al-Suhaybani, A (2009), **Jawamia Kalim al-Quran wa Shawahid al-l'jaz" The Comprehensive Words of the Quran and Miraculous Evidences**, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh;
 - Al-Suyūṭiy, A, E (1974), **Al-Itqan fi Ulum al-Quran [Mastery in the Sciences of the Quran]**, The General Egyptian Book Organization, Cairo;
 - Al-Suyūṭiy, A, E (n.d), **Hama' al-Hawami'a fi Sharh Jama' al-Jawamish [Comprehensive Explanation of the Collected Sermons]**, Tawfiqiyeh Library, Cairo;
 - AL-Tabari, A (2001), **Tafsir AL-Tabari The interpretation of AL-Tabari**, Hajer publishing House, Cairo;
 - Al-Wahidi, A, N (2010), **Al-Tafsir al-Basit**, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh;
 - Al-Zadījadju, I, B. S (1988), **Ma'āni Alqur'ān wa'i'rābuhu**, ālamu alkutub, Beirut;
 - Al-Zamakhshari (1987), **Al-Kashaf An Haqaiq al-ta'wil wa Ghawamid al-Tanzil [The Unveiling of Mysteries in the Quran]**, El-Hilal Library, Beirut;
 - Ibnu Abi Shaiyba, M, A (1997), **The Musnad of Ibnu Abi Shaiyba**, Dar Al-Watan, Riyadh;
 - Ibnu Al-Anbari, M, B, Q (1992), **Al-Zahir in People's Words**, Al-Rressalah Foundation, Beirut;
 - Ibnu Al-Qayim, M (2006), **Bada'i' al-Fawaid**, dār ālim alfawā'id, Mecca;
 - Ibnu 'Aqeel, A, E (1980), **Sharh Ibn 'Aqeel 'ala Alfiah Ibn Malik [Ibn 'Aqeel's Explanation of Ibn Malik's Alfiyah]**, Dāru al-tturāṭh , Cairo;
 - Ibnu Aṭīyyah, A, E (2002), **Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz [The Concise Liberated Exegesis of the Noble Quran]**, Dār al-kutub al'ilmīyyah, Beirut;
 - Ibnu Faris, A (1979), **Maqāyis Al-luḡah [Language Measures]**, dār al-fikr, Beirut;

- Ibnu Kathir, I (1994), **Interpretation of the Noble Quran**, Dār Al-kutub Al'ilmīyah, Beirut;
 - Ibnu Malik, M (1990), **Explanation of Taysir al-Fawaid**, Hijr for Printing and Publishing, Cairo;
 - Ibnu Mandhur, M (1993), **Lisan al-Arab**, Dar Sader, Beirut;
 - Ibnu Qutayba, A (1976), **Gharib al-Quran [The Rare Words of the Quran]**, Dār Al-kutub Al'ilmīyah, Beirut;
 - Ibnu Wallād, A, A (1900), **Al-Maqsūr wal-Māmdūd [The Restricted and the Extended]**, Leiden Press, Holland;
 - Ibnu Ya'ish, Y (n.d), **Explanation of Al-Mufassal**, supervised by Al-Azhar Scholars, Ministry of Printing and Publishing, Egypt;
 - Ibrahim Fawzi (2019), **linguistic miracle in the Holy Quran**, Search published in the network;
 - Dāwūd, M, M (n.d), **Perfect Quranic language between the realities of miracles and the illusions of adversarie**, unprinted, published on the web;
 - Djarīr, K (n.d), **diwānu Djarīr**, Dār alma'āarif, Cairo;
 - Maki Ibn Abi Talib (n.d), **The Problems of Quranic Syntax**, Al-Ressalah Foundation, Beirut;
 - Saleh Ahmed Redha (n.d), **My Experience with Scientific Miracles in the Prophetic sunnah**, King Fahd Glorious Qur'ān and printing complex, Al-Madinah Al-Munawwarah;
 - Shakir, M, M (2002), **Madakhilu i'jaz al-Qurān [Approaches to the Miraculous Nature of the Qurān]**, Dār AL-Madani, Jeddah;
 - Sibawayhi, A, B, (1988), **Al-Kitab [The Book]**, AL-Khanji library, Cairo;
- 2.Theses:** researcher, **thesis title**, college, university, country, year;
- Al-Qudhāt, A, I, **Efforts of Imam al-Zarqani in Highlighting the Evidences of the Miraculous Nature of the Qurān and Defending It**, faculty of Islamic Sciences, Al-Madinah International Universiy, Malaysia, (2002) ;
- 3.Websites:**
- Al-Sudais, A (2014), **Aspects of Inimitability in Quranic Readings (Visual)**, The Noble Quran and Islamic Studies, Islamic University of Madinah;

<https://www.youtube.com/watch?v=1kemqu6RHS0>



الاتجاه الاجتماعي في تفسير أبي بكر جابر الجزائري "أيسر التفاسير" من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمع الإسلامي

The social trend in the interpretation of Abi Bakr Jaber Al-Jazaery 'aysar altafasir' by downloading the verses on the reality of the Islamic society.

أ.د. عبد القادر شكيمة

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
جامعة الوادي (الجزائر)
chekima-abdelkader@univ-eloued.dz

أمينة بوزيب *

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
جامعة الوادي (الجزائر)
amina-boudib@univ-eloued.dz

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/07/08

تاريخ الاستلام: 2023/05/04



ملخص: يعالج البحث موضوعا مهما يبيّن اهتمام المفسرين الجزائريين بالتفسير الاجتماعي الذي يستنطق فيه المفسر أي القرآن ليستلهم منه التوجيهات الربانية، والذي يقوم على أسس من أبرزها: تنزيل الآيات على الواقع، وقد خصّصت الحديث فيه عن المفسر: أبي بكر جابر الجزائري، فكان عنوان البحث "الاتجاه الاجتماعي في تفسير أبي بكر جابر الجزائري "أيسر التفاسير" من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمع الإسلامي". وحاولت الإجابة فيه عن تساؤلات مهمّة وهي: ماهي أهم القضايا الاجتماعية التي نزل عليها مفسرنا آيات القرآن الكريم؟، وهل اقتصر تنزيلاته على الجوانب العقدية والأخلاقية فقط، أم أنها تعدّت لجوانب فقهية؟ وقد انتظمت خطة البحث في أربعة مباحث؛ أولها: ترجمة للشيخ أبي بكر الجزائري، وثانيها: تنزيلات تتعلق بالحالة العقدية للمجتمع الإسلامي، وثالثها: تنزيلات تتعلق بأسباب تخلف الأمة الإسلامية وضعفها، ورابعها: تنزيلات تتعلق بقضايا فقهية معاصرة. وتوصلت فيه إلى نتائج مهمّة، وهي: أن تنزيلات الشيخ تنوعت بين تنزيلات عقدية واجتماعية وفقهية، ليكمل التوجيه الرباني للمسلمين في كلّ ما يحتاجونه من أمور دينهم ودنياهم.

الكلمات المفتاحية: الجزائري؛ الاجتماعي؛ المجتمع الإسلامي؛ أيسر التفاسير؛ الواقع.

Abstract: The research tackles an important topic that highlights the interest of Algerian interpreters in social interpretation, in which the interpreter examines the verses of the Quran to derive divine guidance. The research focuses on the interpreter Abu Bakr Jabir Al-Jaza'iri, with the title of the research being "The Social Approach in the Interpretation of Abu Bakr Jabir Al-Jaza'iri's "Aysar Al-Tafsir" through the application of the Quranic verses on the reality of the Islamic society". The research aims to answer important questions such as: What are the most important social issues on which our interpreter has interpreted Quranic verses? Were his interpretations limited to theological and ethical aspects only, or did they extend to

* المؤلف المراسل.

jurisprudential aspects? The research is structured into four sections: the first is a biography of Sheikh Abu Bakr Al-Jaza'iri, the second section discusses interpretations related to the theological state of the Islamic society, the third section explores interpretations related to the reasons for the backwardness and weakness of the Islamic nation, and the fourth section focuses on contemporary jurisprudential issues. The research concludes with important findings, namely that the interpretations of the Sheikh varied between theological, social, and jurisprudential interpretations. This serves to complete the divine guidance for Muslims in all matters related to their religion and worldly affairs.

Keywords: Algerian; social; Islamic society; easier interpretations; reality.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين والعاقبة الحسنى للمتقين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم على رسوله محمد ﷺ ليكون هدى للعالمين ويصلح أمور دينهم ودنياهم، ولذلك فقد اهتم المفسرون في تفاسيرهم باستخراج التوجيهات الربانية منه سواء فيما صرحت به الآيات أو عن طريق الاستنباط فيما لم يأت فيه التصريح؛ ولهذا ظهر اتجاه تفسيري بارز خاصة في العصر الحديث يعرف بـ "الاتجاه الاجتماعي" الذي يهتم بربط المجتمعات بكتاب الله تعالى عن طريق "تنزيل الآيات على الواقع" الذي يعتبر أهم معلم وأساس من أسس الاتجاه الاجتماعي في التفسير.

وقد ظهر هذا الاتجاه وتطور حتى وصل إلى العصر الحديث فأصبح أبرز اتجاه تفسيري تؤلف فيه التفاسير القرآنية، وبرز عدّة علماء كتبوا في هذا الاتجاه منهم الشيخ: أبو بكر جابر الجزائري؛ المفسر

البارع الذي كان لا يكتفي ببيان المعاني العامة للآيات فحسب، بل كان ينتقل إلى مرحلة أخرى وهي: ربط تلك المعاني بأحوال المجتمع الإسلامي في زمانه ليعملوا بتلك التوجيهات الربانية المبنية على عملية الاستنباط، كما تنوعت هذه التنزيلات لتشمل مجالات مختلفة تنوّعت بين العقيدة والأخلاق والنوازل الفقهية كما سيتم بيانها خلال هذا البحث الذي حاولت فيه إبراز الاتجاه الاجتماعي في كتاب "أيسر التفاسير" للشيخ أبي بكر الجزائري فيما يتعلق بالمجتمع الإسلامي، وذلك من خلال الحديث عن أهم معلم من معالم هذا الاتجاه وهو "تنزيل الآيات على الواقع".

- إشكالية البحث: حاولت في هذا البحث الإجابة عن إشكالية رئيسية مفادها:

ماهي أهم القضايا الاجتماعية التي نزل عليها مفسرنا آيات القرآن الكريم؟ وهل اقتصر تنزيلاته على الجانب العقدي فقط، أم أنها تعدت لجوانب أخرى في الأخلاق والعبادات؟

- أهمية البحث: يسعى البحث لتسليط الضوء على الاتجاه الاجتماعي في تفسير "أيسر التفاسير" لعلم من أعلام التفسير في الجزائر وهو أبو بكر جابر الجزائري، وذلك من خلال تنزيل الآيات على المجتمعات الإسلامية؛ مما يدل على صلاحية أحكام القرآن لكلّ زمان ومكان وفي جميع مناحي الحياة.

- المنهج المتبع: وقد أتت في هذا البحث: المنهج الاستقرائي الناقص في جمع تنزيلات الشيخ أبي بكر حيث اقتصر على تنزيلاته المتعلقة بواقع المسلمين، كما استعنت بالمنهج التحليلي في التعامل مع الأمثلة التي ذكرتها.

- خطة البحث: تضمن هذا البحث أربعة عناوين بعد المقدمة هي:

1. مقدمة.

2. تمهيد في ترجمة مختصرة للشيخ أبي بكر الجزائري.

3. تنزيلات الشيخ أبي بكر المتعلقة بالحالة العقدية للمجتمع الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب: الأول: مسألة صرف العبادة لغير الله، والثاني: عقد مقارنة بين حال بعض المسلمين اليوم وحال المشركين الأوائل، والثالث: بيان حال بعض الفرق المنحرفة المنتسبة إلى الإسلام.

4. تنزيلات الشيخ أبي بكر المتعلقة بأسباب تخلف الأمة الإسلامية وضعفها، وفيه مطلبان: الأول: أسباب داخلية تتعلق بمجتمعهم، والثاني: أسباب خارجية تتعلق بتأثرهم بالمجتمعات الغربية.

5. تنزيلات الشيخ أبي بكر الجزائري المتعلقة بقضايا فقهية معاصرة، وفيه مطلبان: الأول: تنزيلات فقهية تتعلق بالمعاملات. والثاني: تنزيلات فقهية تتعلق بالعبادات.

2. تمهيد في ترجمة الشيخ أبي بكر جابر الجزائري

1.2: اسمه ونسبه ونشأته:

هو الشيخ أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري، وهو من بني هلال أحد القبائل العربية التي خرجت من الجزيرة العربية، واستقرت في إفريقيا واستوطنتها، فهو عربي الأصل. ولد بقرية (ليوه) بسكرة من عرش جابر المعروفين ببساطتهم وتعلقهم بالدين، وكان مولده عام (1342هـ/1921م)، وقيل: عام (1340هـ)، نشأ يتيماً في حجر أمه، له ابن واحد وتسع بنات.

2.2: طلبه للعلم وأعماله:

كانت أسرة الشيخ: من آبائه وأجداده حفاظ القرية للقرآن الكريم، يتوارثون ذلك، فنشأ في ذلك الجو المتدين، ولذلك أشرفت أمه على تعليمه وتحفيظه القرآن الكريم، فأتته حفظه في سن السادسة عشر، أو الرابعة عشر، ثم أضاف إلى ذلك حفظ الأجرومية في النحو، ومنظومة ابن عاشر في الفقه المالكي، ومن ثم انتقل إلى بسكرة، فدرس على الشيخ نعيم النعيمي، وفي أثناء ذلك قدم قرية ليوة شيخ فاضل يسمى "عيسى معتوق" فعاد إليها ليدرس عليه العربية والمنطق ومصطلح الحديث وأصول الفقه، ثم انتقل إلى العاصمة ليعمل مدرساً في إحدى المدارس الأهلية، وواصل طلبه للعلم على الشيخ الطيب العقبي الذي

يعتبره من أفضل مشايخه والموجه الأكبر لسلوكه في النهج الإسلامي الصحيح¹.

ثم ترك الشيخ الجزائر مهاجرا إلى الحجاز عام (1372هـ)، قاصدا للحج والعمرة والرجوع إلى بلده بعد ذلك، إلا أنه لما أتم الحج والعمرة عزم على البقاء في الحجاز وواصل بعد ذلك الأخذ على مشايخ المدينة؛ فلازم حلقة الشيخ عمر بري، والشيخ محمد الحافظ، وكذلك الشيخ محمد الخيال، ورئيس قضاتها وخطيب مسجدها الشيخ عبد العزيز بن صالح.

وفي عام (1374هـ، 1961م) نال الشهادة العالمية من كلية الشريعة بجامعة الرياض، وحصل على إجازة من رئاسة القضاة بمكة المكرمة للتدريس بالمسجد النبوي، فأصبحت له حلقة يدرّس فيها تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف لأكثر من خمسين عاما، وكان مدرّسا بالجامعة الإسلامية التي كان له دور فعال في إنشائها، حيث دعا المسؤولين إلى بنائها، وبقي فيها حتى أحيل للتقاعد عام 1406هـ².

3.2: مؤلفاته ووفاته:

تميزت مؤلفات الشيخ بسهولة الأسلوب وقوّته وقرئها من الفهم، وكان له عدد كبير من المؤلفات، منها:

- 1- "منهاج المسلم"، وهو من أكثر مصنفاته قبولا وانتشارا في البلدان العربية.
- 2- "عقيدة المؤمن"، يشتمل على أصول عقيدة المسلم.
- 3- "نداءات الرحمن لأهل الإيمان"، وهو كتاب في علوم القرآن.
- 4- "هذا الحبيب محمد-صلى الله عليه وسلّم-يا محب"، كتاب في السيرة.
- 5- "أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير"، وبهامشه: نهر الخير على أيسر التفاسير". وهو تاج مؤلفاته.

توفي الشيخ رحمه الله في المدينة المنورة قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق 15 أغسطس 2018م، عن عمر ناهز 97 عاما، بعد صراع مع المرض، وصلي عليه صلاة الجنازة بعد ظهر يوم وفاته في المسجد النبوي الشريف، ودفن في مقبرة البقيع³.

3.3. تنزيلات الشيخ أبي بكر المتعلقة بالحالة العقدية للمجتمع الإسلامي

تحدث الشيخ في هذا الموضوع عن مسائل متفرقة تتعلق بالعقيدة الصحيحة التي ينبغي للمسلم أن يكون عليها، فكان الشيخ كلما مرّ بآية في القرآن تتحدث عن مسألة عقدية ووجد أن المسلمين خالفوها وتركوا العمل بها في زمانه؛ بين مضمونها ثم نبّه على ما وقع من مخالفة المسلمين لها، ثم حث على الرجوع إلى العقيدة الصحيحة وترك ما سواها، وقد جاءت المسائل التي تحدث عنها الشيخ في هذا القسم متنوعة،

¹ محمد بن رزق بن طهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، ج1، ص201-202.

² حيزية كروش، التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان لدى أبي بكر الجزائري من خلال كتابه-أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير-، ص122.

³ ينظر: عبد القادر شكيمة والطالبة: بوزيب أمينة، مداخلة بعنوان: تنزيل آيات الأحكام على النوازل المعاصرة عند الشيخ: أبي بكر -جابر الجزائري من خلال تفسيره "أيسر التفاسير مع حاشيته- نهر الخير"-، ص5-10.

بيانها كما يلي:

1.3. مسألة صرف العبادة لغير الله:

وقد تطرق الشيخ إلى هذه المسألة في مواضع كثيرة من تفسيره، حيث نبه عليها بتنبيه عام ثم فصل الكلام على بعض أفراد العبادة في مواضع من تفسيره، فقال في التنبيه العام لما فسر قوله تعالى: **وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** ﴿٥٥﴾ لقمان: 25، فقال: "من هداية الآيات... بيان أن المشركين من العرب موحدون في الربوبية مشركون في العبادة كما هو حال كثير من الناس اليوم، يعتقدون أن الله رب كل شيء ولا رب سواه ويذبحون وينذرون ويحلفون بغيره، ويخافون غيره ويرهبون سواه. والعياذ بالله"¹.

ثم نبه على بعض أفراد العبادة التي صرفها المسلمون لغير الله، في مواضع أخرى، أقتصر منها على عبادتين هما:

(أ) النذر للأولياء من دون الله، و ذلك لما فسر قوله تعالى: **وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ**، **وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ** ﴿٧٧﴾ البقرة: 270، ومعنى الآية: أنه مهما أنفقتم من نفقة قليلة أو كثيرة، سرا أو علانية، في حق أو باطل، ومهما نذرتم من نذر بشرط أو بغير شرط، في طاعة أو معصية. فإن الله يعلمه وسيجازيكم عليه. وما للظالمين الذين ينفقون في المعاصي وينذرون فيها، أو يمنعون الصدقات ولا يوفون بالنذر. من أنصار ينصرهم من الله ويمنعهم من عقابه².

وقد بين هذا المعنى الشيخ أبو بكر الجزائري، وزاد تعريف النذر بقوله: "التزام المؤمن بما لم يلزمه به الشارع، كأن يقول: لله عليّ أن أتصدق بألف؛ أو أصوم شهراً أو أصلي كذا ركعة يقول: إن حصل لي كذا من الخير أفعل كذا من الطاعات"³، ثم نبه إلى مخالفة وقع فيها المسلمون في زمانه تخالف مدلول الآية والمطلوب منها وهو تخصيص النذر لله، فقال: "مما يجب علمه أنه شاع في العامة بين المسلمين النذر للأولياء والصالحين وهو محرم قطعاً؛ إذ هو من شرك العبادة، فبعضهم يقول: يا سيدي فلان إن قضى الله حاجتي فعلت لك كذا، وآخر يقول: إن حصل لي كذا ذبحت لك أو جددت بناء قبتك أو أنرت ضريحك، فيجب أن ينهى عن هذا كله ويعلم من يفعله أنه أشرك بعبادة ربه"⁴.

فهذا تحذير واضح من الشيخ لمسلمي زمانه من القيام بهذه الأفعال التي قد تتسبب في نقض إيمانهم كونهم يعظمون المخلوق مثل تعظيم الله، يقول ابن تيمية: "وأما إذا كان النذر لغير الله فهو كمن يحلف

¹ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 4، ص 213.

² البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1، ص 160.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 263.

⁴ أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج 1، ص 263.

بغير الله وهذا شرك¹.

وهذا ما تحدث عنه الشيخ أبو بكر الجزائري في موضع آخر حين فسر قوله تعالى: **وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ** الأنعام: 136، حيث نفّر المسلمين من الوقوع في هذا الفعل ووصفه بأقبح الصفات، فبيّن أنه من عمل المشركين وأنه لا يقوم به إلا الجاهل من المسلمين، فقال "ما يندره الجاهل اليوم من ندور للأولياء وإعطائهم شيئاً من الأنعام والحراث والشجر هو من عمل المشركين زينه الشيطان لجهال المسلمين"².

(ب) اتخاذ قبور الصالحين مساجد: ونبه الشيخ على هذه المسألة لما فسر قوله تعالى: **وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَن وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّلُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رَدُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ عَلِمُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا** الكهف: 21، حيث بيّن المعنى الذي دلت عليه الآية من تنازع الناس في أمر البنيان على هؤلاء الفتية، وهو المعنى الذي ذكره ابن عباس من أن المسلمين قالوا: نبي عليهم مسجدا يصلي فيه الناس لأنهم على ديننا، وأما المشركون فقالوا: نبي عليهم بنيانا لأنهم من أهل نسبنا³. ثم قام بتنزيل الآية على واقع المسلمين من انتشار بناء المساجد على قبور الصالحين اقتداء بالنصارى فقال: "مصدق قول الرسول ﷺ: (لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع)⁴، إذ قد بنى المسلمون على قبور الأولياء والصالحين المساجد بعد القرون المفضلة، حتى أصبح يندر وجود مسجد عتيق خال من قبر أو قبور"⁵. وما ذكر مفسرنا ما ذكر إلا بالنظر في أحوال المسلمين في الجزائر وغيرها فقد رأى غالب المساجد العتيقة تبنى على قبور الموتى من العلماء الصالحين غيرهم، ولذلك نبه على هذه المسألة ليحذر المسلمين منها. كما نبه غيره من علماء جمعية العلماء المسلمين على هذه القضية أيضاً مثل شيخه مبارك الميلي في كتابه "الشرك ومظاهره"⁶.

والناظر إلى واقع المسلمين اليوم في بلدنا يلاحظ أن هذه الظاهرة تراجعت بفضل الله الذي سخر علماء ربانيين سعو للقضاء على كل ما يخالف العقيدة الإسلامية ويخدشها، من علماء الجمعية وغيرهم، أمثال: ابن باديس ومبارك الميلي والعربي تبسي وأحمد حماني وغيرهم من دعاة الإصلاح بالجزائر.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 504.

² أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 2، ص 127.

³ البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 185.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، عن عن أبي سعيد رضي الله عنه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3456.

⁵ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 3، ص 248.

⁶ ينظر: مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، ص: 354.

2.3. عقد مقارنة بين حال بعض المسلمين اليوم وحال المشركين الأوائل:

ومقصد الشيخ أبي بكر من هذه المقارنة، هو بيان خطورة ما عليه بعض المسلمين اليوم من انحراف في الجانب العقدي وعدم انتباههم لذلك؛ لظنهم أن الشرك قد انقضى أو أنه يكون في صور دون أخرى، فأراد الشيخ استفزاز نفوس المؤمنين لتنفّر من الشرك وتحذر من الوقوع فيها، وقد تحدث مفسرنا عن هذه المسألة من خلال ما يلي:

1.2.3. بيان اشتراك بعض المسلمين في صرف العبادة لغير الله مع المشركين الأوائل:

يبيّن الشيخ أبو بكر أن الشرك بالله لم ينته في عصره بل استمر من زمان مشركي قريش الأوائل حتى زمانه رحمه الله، وذلك حتى لا يأمن الناس من الشرك ويحذرون منه، واستدلّ على ذلك بالتشابه الموجود بين أفعال المشركين الأوائل وبعض المنتسبين لهذه الأمة زمنه في صرف العبادة لغير الله مع أنهم يؤمنون بربوبية الله تعالى، وذلك لما فسر قوله تعالى **وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** ﴿٢٥﴾ لقمان: 25، حيث قال "من هداية الآيات... بيان أن المشركين من العرب موحدون في الربوبية مشركون في العبادة كما هو حال كثير من الناس اليوم، يعتقدون أن الله رب كل شيء ولا ربّ سواه ويذبحون وينذرون ويحلفون بغيره، ويخافون غيره ويرهبون سواه. والعباد بالله¹. فهذه أنواع من العبادات التي تشابه فيها المشركون الأوائل والمعاصرين وإن اختلفت صور ذلك.

2.2.3. اشتراكهم في تبرير تلك الأفعال وتقديم الحجج الواهية لها لإقناع أنفسهم بصوابها:

المسألة الثانية التي قارن فيها مفسرنا بين مشركي قريش وبعض المعاصرين المنتسبين لهذه الأمة هي مسألة: تبرير المظاهر الشركية لإقناع النفس بأنها على صواب، وذلك من خلال شبهة توارثها الأواخر عن الأوائل في قوله تعالى **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ** ﴿١٤٨﴾ الأنعام: 148، فهذه الآية ذكرت حجّة المشركين على إقامتهم على الشرك، حيث قالوا إن الله رضي منّا ما نحن عليه وأراده منّا وأمرنا به ولو لم يرضه لَحَالَ بيننا وبينه²، فردّ الله عليهم بقوله لهم (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا) أي: أمر معلوم يصحّ الاحتجاج به فيما قلتم (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) أي: فيما أنتم عليه من الشرك وتحريم ما حرّمتم وإن أنتم تكذبون³.

وهذا المعنى كله ذكره الشيخ أبو بكر الجزائري، وحكى تلك الشبهة وردّ الله تعالى عليهم، ثم نزل الآية على الغافلين من المسلمين في زمانه الذين يستدلون بنفس الدليل لتبرير عبادتهم لغير الله فقال "إلى اليوم

¹ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج4، ص 213.

² الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص: 381.

³ القاسمي، محاسن التأويل ج4، ص 517.

والغافلون من المسلمين يحتجون بما احتج به المشركون الأولون ويقولون لو شاء الله أن نصلي لصلينا ولو شاء الله أن نترك المحرم لتركناه، وهو احتجاج باطل لا وزن له¹

3.2.3. بيان أن شرك بعض المسلمين اليوم أشد من شرك الأولين:

من المسائل التي ذكرها الشيخ أبو بكر في عقده للمقارنة بين مشركي زماننا ومشركي قريش، مسألة: أيهما أشد تمسكا بشركه، فذكر أن المشركين المعاصرين أشد شركا من القدامى فالأوائل يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة بعكس الجهال من مسلمي زماننا فإن شركهم دائم في الرخاء والشدة، وقد ذكر هذه المسألة في موضعين: الأول: لما فسر قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَخَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ لَبَنَ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٣٦﴾** فَأَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يونس: 22-23، حيث قال: "من هداية الآيات... المشركون الأولون أحسن حالا من جهلة هذه الأمة إذ يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة، أما جهال المسلمين اليوم فشركهم دائم في الرخاء والشدة على السواء"².

والثاني: لما فسر قوله تعالى: **فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَٰكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾** قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٤٢﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَٰؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ الزمر: 49-50، حيث قال "في هذه الآية بيان حقيقة وهي أن كفار قريش كانوا يؤمنون بالله رباً فهم أفضل من كفار البلاشفة الشيوعيين الذين لا يؤمنون بالله تعالى، كما أن كفار قريش أحسن حالا من بعض جهال المسلمين اليوم إذ يخلصون الدعاء لله في الشدة وجهال المسلمين يشركون في الرخاء والشدة معا وذلك بدعائهم الأولياء والأموات والاستغاثة بهم في كل حال"³.

3.3. بيان حال بعض الفرق المنحرفة المنتسبة إلى الإسلام:

والفرقة التي تحدت عنها الشيخ ونزل عليها بعض الآيات القرآنية هي "الروافض"⁴، وذلك بسبب انتشارهم في ربوع العالم الإسلامي؛ حيث بين بعض عقائدهم وحدّرها، ومن عقائدهم التي ذكرها:

1.3.3. الطعن في عائشة رضي الله عنها: فمن أصول الشيعة المعروفة الطعن في أغلب الصحابة وخاصة أفاضلهم مثل الشيخين وعائشة، ولذلك كانوا لا يفوتون فرصة تسمح بالطعن فيهم إلا طعنوا، ومن ذلك حادثة الإفك التي وجد فيها الشيعة الأرض الخصبة لبث سمومهم والطعن في الطاهرة العفيفة

¹ أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج2، ص 136.

² أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج2، ص 462.

³ أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير أيسر التفاسير للجزائري ج4، ص 498.

⁴ وسموا بذلك لأنهم رفضوا مناصرة زيد بن علي -كما تقدم، أو لرفضهم أئمتهم وغدرهم بهم، أو لرفضهم الصحابة وإمامة الشيخين، أو لرفضهم الدين. ينظر، غالب بن علي عواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، ج1، ص 352.

عائشة رضي الله عنها¹.

وقد تحدث الشيخ أبو بكر عن طعن الشيعة في عائشة لما فسر الآيات التي تحدثت عن حادثة الإفك وهي قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَبْرٌ لَّكُلِّ أُمَّرِيٍّ مِّنْهُمْ مَا أَكْثَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴿١١﴾ النور: 11، حيث قال "ذكر حادثة الإفك التي هلك فيها خلق لا يحصون عدداً؛ إذ طائفة الشيعة الروافض ما زالوا يهلكون فيها جيلاً بعد جيل إلى اليوم، إذ وَرَثَ فيهم رؤساء الفتنة الذين اقتطعوا من الإسلام وأمتة جزءاً كبيراً أسمو شيعة آل البيت تضليلاً وتغريباً، فأخرجوهم من الإسلام باسم الإسلام وأوردتهم النار باسم الخوف من النار فكذبوا الله ورسوله وسبوا زوج رسول الله واتهموها بالفاحشة وأهانوا أباهم ولوثوا شرف زوجها ﷺ بنسبة زوجته إلى الفاحشة"²، ثم سرد الشيخ تفاصيل الحادثة.

2.2.3. **أكل أموال الناس بالباطل:** من صفات الرافضة أنهم كانوا يأكلون أموال أتباعهم باسم الدين، كما كان يفعله أحبار اليهود على أهل الجاهلية، فكانت لهم عندهم خراج وهدايا وضرائب تجيء إليهم، وقد تحدث مفسرنا عن شبه الروافض المعاصرين بأحبار اليهود لما فسر قوله تعالى: **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ** التوبة: 34، فقال "قيل: كانوا يأخذون من غلات أتباعهم ومن أموالهم ضرائب باسم حماية الدين والقيام بالشرع، وقلدهم الروافض، فإن أئمتهم يأخذون منهم ضرائب هي خمس دخل كل فرد من أي جهة كان هذا الدخل أخبرني بهذا أحد رجالهم في الكويت"³.

4. تنزيلات الشيخ أبي بكر المتعلقة بأسباب تخلف الأمة الإسلامية وضعفها

من المسائل المهمة التي تحدث عنها الشيخ أبو بكر فيما يتعلق بتنزيلاته على المسلمين؛ مسألة: تخلف المسلمين وتبعيتهم لغيرهم في الدنيا مع أنهم أفضل الأمم عند الله، وهذه مسألة مهمة جداً حاول الشيخ أبو بكر الحديث عنها من خلال بيان أسباب هوان المسلمين وضعفهم؛ ذلك أن معرفة الداء وسببه تسهل إيجاد الدواء والعلاج، وقد ذكر عدة أسباب مجملها خمسة مقسمة كالآتي:

1.4 أسباب داخلية تتعلق بمجتمعهم:

وأقصد بها الأسباب التي كانت منتشرة بين أبناء المجتمع الإسلامي في وطنهم، وهي كالآتي:

1.1.4. التفرق والاختلاف بينهم:

من أهم الأمور التي تتسبب في تخلف أمة الإسلام عن غيرها من الأمم؛ اختلاف المنتسبين إليها فيما بينهم سواء في أمر دينهم أو دنياهم، ولذلك فقد نهى القرآن الكريم أمة الإسلام عن التفرق وأمرها

¹ ينظر حادثة الإفك: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج3، ص 231.

² أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج3، ص 553.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج2، ص 363.

بالاجتماع كما في قوله تعالى: **وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** آل عمران: 103، حيث أمر الله تعالى في الآية بالألفة ونهى عن الفرقة لأن الفرقة هلكة والجماعة نجاة¹.

وقد بيّن الشيخ أبو بكر الجزائري في مواضع من تفسيره أن سبب هلاك الأمة وتخلّفها في العصر الحديث هو تفرق أبنائها؛ من ذلك أنه لما فسّر الآية السابقة قال: "في الآية حرمة التفرق في الدين، ومنه التفرق في الحكم، فكلاهما محرم، لما يفضي بالمتفرقين إلى الهلاك والخسران، عرف هذا أعداء الإسلام فعملوا على تفرقة أمة الإسلام، وفتقوها مذاهب وطوائف ثم دويلات وحكومات، ثم أذلّوها وأهانوها"².

كما ذكر هذا السبب ومساهمته في تخلف المسلمين حين فسّر قوله تعالى: **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** البقرة: 213، حيث قال "من هداية الآية... من علامات خذلان الأمة وتعرضها للخسار والدمار أن تختلف في كتابها ودينها، فيحرفون كلام الله ويبدلون شرائعه طلباً للرئاسة وجرياً وراء الأهواء والعصبية، وهذا الذي تعاني منه أمة الإسلام اليوم وقبل اليوم، وكان سبب دمار بني إسرائيل"³.

من خلال هذين النصين نستنبط أن الشيخ أبو بكر تنبّه إلى كيد أعداء الإسلام لهذه الأمة وسعيهم وراء تخلّفها، فتنهوا إلى أن أكبر وسيلة لتحقيق ذلك هي التفرق بين أبنائها لتذهب قوتها.

2.1.4. فشوّ المعاصي:

تعتبر المعاصي باختلاف أنواعها من أكبر أسباب هلاك الأمة وتخلّف المسلمين وذلك لما لها من أثر سيئ على الفرد والمجتمع، وقد أشار إلى ذلك حديث عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله: "وجعل الذلّة والصغار على من خالف أمري"⁴. كما أن القرآن الكريم ذكر في غير موضع أن من أسباب الذل والتخلّف ما يقع في الناس من المعاصي كما في قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيئًا لَهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ** الأعراف: 152، قال ابن كثير في تفسيرها: "وأما الذلّة فأعقبتهم ذلك ذلاً وصغاراً في الحياة الدنيا، لكل من افترى بدعة، فإن ذل البدعة ومخالفة الرسالة متصلّة من قلبه على كتفيه، قال سفيان بن عيينة: كل صاحب بدعة ذليل"⁵.

ولأهمية هذا السبب في تخلف المسلمين لم يفوت الشيخ أبو بكر الحديث عنه بل سلّط عليه الضوء

¹ القرطبي، أحكام القرآن، ج4، ص 159.

² أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير أسر التفاسير، ج1، ص 355.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أسر التفاسير، ج1، ص 193.

⁴ رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، رقم: 5114، ج9، ص 123.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص 478.

وذكره في غير موضع؛ من ذلك أنه لما فسر قوله تعالى: **وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أُرْسِلْتُمْ مَّا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ** آل عمران: 152، قال "معصية الله ورسوله والاختلافات بين أفراد الأمة تعقب آثاراً سيئة أخفها عقوبة الدنيا بالهزائم وذهاب الدولة والسلطان... شاهد هذا حال المسلمين اليوم، وقبل اليوم أنهم بعد أن عصوا الله ورسوله بالإعراض عن شرع الله وإهمال أحكامه والتعصب للمذاهب والرضا بالانقسام والخلاف حل بهم ما حل من الذل والهون والدون... هذه حال أكثر المسلمين اليوم ومنذ قرون عدة، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وكذا لم يبرحوا أذلاء تابعين للكافرين لا يستقلون في عمل أو تدبير"¹.

كما أن الشيخ أبي بكر خصص بعض المعاصي بالذكر لكونها أكثر انتشاراً وأشد تأثيراً في تخلف الأمة من غيرها، كما فعل مع معصية تبرج النساء التي حذر منها النبي في قوله "أشد فتنة.."، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَبْتَغِي عَادَمَ لَا يَفْتَنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا﴾ الأعراف: 27، يقول رحمه الله "تكاد تكون هذه سنة بشرية لا تتخلف إذ ما من أمة تبرج نساؤها فكشفت محاسنها وأبدت عوراتهن إلا أسرع إليها الهلاك بزوال الملك وذهاب السلطان"². وقد بين صفة هذا التبرج وفحشه حتى أشبهه تبرج الجاهلية الأولى فقال لما فسر قوله تعالى: **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** الأحزاب: 33، فقال "الإشارة إلى وجود جاهلية ثانية وقد ظهرت منذ نصف قرن وهي تبرج النساء بالكشف عن الرأس والصدور والسيقان وحتى الأفخاذ"³.

3.1.4. انتشار الجهل:

الجهل مصيبة وأفة في المجتمعات، فإذا حلَّ الجهل في أمة من الأمم، لا يكون مصيرها إلا الهلاك والبوار، لأنها لا تستطيع على شيء، وعندما لا تستطيع على شيء ستكون عرضة دائماً وأبداً لبغي الأعداء، ولذلك ينبغي للأمة أن تهتم بالعلم وتحارب الجهل بجميع أنواعه حتى تكون في مقدمة الأمم⁴.

وانطلاقاً من ذلك فإن الشيخ أبا بكر الجزائري نبّه في تفسيره على مسألة تسبّب الجهل في تخلف المسلمين؛ لأن هذا السبب يأتي على رأس الأسباب جميعها. وقد قسم الشيخ الجهل المتسبب في تخلف المسلمين إلى قسمين: جهل في أمور الدين و جهل في أمور الدنيا.

¹ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 395.

² أبو بكر جابر الجزائري، نهر الخير أيسر التفاسير للجزائري ج2، ص 162.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج4، ص 268.

⁴ حامد شاعر العاني، مقال بعنوان "أفة الجهل"، الرابط: <https://www.alukah.net/social/0/78185>.

أما النوع الأول: وهو الجهل بالدين، فقد ذكره لما فسر قوله تعالى: **كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** ﴿٥٩﴾ الروم: 59، حيث قال " في هذه الآية إنذار خطير للجهل وتنديد بالجهل، إذ أهله لا يفهمون عن الله ولا يهتدون إلى سبل الخير وطريق السعادة والكمال ولذا أوجب الرسول ﷺ طلب العلم على كل مسلم في قوله "طلب العلم فريضة على كل مسلم"¹، وما أصاب المسلمين ما أصابهم من خوف وهون ودون إلا نتيجة لجهلهم برّبهم ومحابته ومكارهه وضروب عباداته وكيفيات أدائها لتزكوا بها نفوسهم وتطهر أرواحهم وقلوبهم"².

أما النوع الثاني من أنواع الجهل المتسبب في تخلف المسلمين: فهو الجهل بأمور الدنيا وأسباب القوة، فتحدث عنه الشيخ لما فسر قوله تعالى: **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴿٣٦﴾ الأعراف: 32، حيث قال: "من هداية الآيات... المستلذات من الطعام والشراب والمزيتات من الثياب وغيرها المؤمنون أولى بها من غيرهم لأنهم يحسنون العمل، ويبدلون الجهد لاستخراجها والانتفاع بها. بخلاف أهل الجهالات فإنهم عبي لا يبصرون ومقعدون لا يتحركون. وإن قيل العكس هو الصحيح فإن أمم الكفر وأوربا وأمريكا هي التي تقدمت صناعياً وتمتعت بما يتمتع به المؤمنون؟ فالجواب: أن المؤمنين صُرفوا عن العلم والعمل وأُقعِدوا عن الإنتاج والاختراع بإفساد أعدائهم لهم عقولهم وعقائدهم، فعوقبهم عن العمل مكرماً بهم وخداعاً لهم. والدليل أن المؤمنين لما كانوا كاملين في إيمانهم كانوا أرقى الأمم وأكملها حضارة وطمهارة وقوة وإنتاجاً مع أن الآية تقول {... لقوم يعلمون} فإذا حل الجهل محل العلم فلا إنتاج ولا اختراع ولا حضارة"³.

2.4. أسباب خارجية تتعلق بتأثرهم بالمجتمعات الغربية:

وأقصد بها الأسباب التي استوردها المسلمون من المجتمعات الأخرى وجعلوها منهجاً بنوا عليه حياتهم من غير مبالاة لمخالفتها شريعة ربهم سبحانه، وهي كالآتي:

2.4.1. الإعراض عن شرع الله والاحتكام للقوانين الوضعية: قضية تحكيم شريعة الله سبحانه في الأمة الإسلامية قضية فصل فيها القرآن آيات صريحة فقال سبحانه: ﴿ **إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ** ﴾ الأنعام: 57، فينبغي للمؤمنين أن يتحاكموا إلى الشريعة في قوانينهم، لأن الحكم بغير ما أنزل الله من أعمال أهل الكفر وأقل أحواله أن يكون كبيرة من الكبائر، وقد يكون كفراً ينقل عن الملة إذا اعتقد حلّه وجوازه⁴.

ونظراً لأهمية هذه المسألة في إثبات هوية الأمة وتقدمها وأن تركها يُسببهم في تخلف الأمة، فإنّ الشيخ لما

¹ رواه ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك، في افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، برقم: 224.

² أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير "أسير التفاسير للجزائري، ج4، 195.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أسير التفاسير، ج2، 168.

⁴ عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص: 233.

فسر قوله تعالى: **سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمُ مِنْ آيَاتِنَا وَمَنْ يَبْدُلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴿١٧١﴾ البقرة: 211، بين أن استبدال شريعة الله بالقوانين الوضعية من كفران النعم وهو من أسباب تخلف الأمة فقال: "من هداية الآيتين: التحذير من كفر النعم لما يترتب على ذلك من أليم العذاب وشديد العقاب ومن أجل النعم؛ نعمة الإسلام، فمن كفر به وأعرض عنه فقد تعرض لأشد العقوبات وأقساها وما حلّ ببني إسرائيل من ألوان الهون والدون دهرًا طويلاً شاهد قويّ وما حلّ بالمسلمين يوم أعرضوا عن الإسلام واستبدلوا به الخرافات ثم القوانين الوضعية شاهد أكبر أيضاً"¹.

كما تحدث الشيخ عن حال المسلمين بعد الاستقلال من الحروب الصليبية وهو الاحتكام لتلك القوانين فقال "ومما يؤسف ويحزن أن المسلمين لما ابتلاههم الله باستعمار النصارى لهم كانوا كلما استقل شعب أو إقليم طلب قانون الكافرين فحكم به المسلمين، وبنو إسرائيل لما استقلوا على يد موسى ذهب يأتهم بقانون الرب ليحكمهم به"². فهذا التأثير كلّه مما يتسبب في تخلف المسلمين وشعورهم بالتبعية لغيرهم فلا يفكرون في التطور وتحسين ظروفهم.

2.2.4. انسلاخ المسلمين من هويتهم وتأثرهم بالثقافات الغربية:

جاءت الشريعة بتحريم تشبه المسلمين بالكفار عموماً وأهل الكتاب خصوصاً، سواء كان هذا التشبه في عباداتهم أو أعيادهم أو أزيائهم الخاصة بهم قال ابن كثير: "وفيه تهديدٌ ووعيدٌ شديدٌ للأمة على اتباع طرائق اليهود والنصارى بعد ما علموا من القرآن والسنة. عياداً بالله من ذلك. فإن الخطاب للرسول والأمر لأئمة"³، وقد ورد في هذا الموضوع حديث صريح وهو قول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "لتبغى سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، قالوا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟"⁴.

وعلة النهي أن التشبه بهم يؤدي إلى اتباعهم حتى يصير المتبع مثلهم، قال ابن تيمية: "المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسبا وتشاكلا بين المتشابهين، يقود إلى موافقة ما في الأخلاق والأعمال، وهذا أمر محسوس؛ فإن اللابس ثياب أهل العلم يجد من نفسه نوع انضمام إليهم، واللابس لثياب الجند المقاتلة - مثلا - يجد من نفسه نوع تخلق بأخلاقهم، ويصير طبعه متقاضيا لذلك، إلا أن يمنعه مانع"⁵.

وقد تحدث الشيخ أبو بكر عن قضية تأثر المسلمين بالثقافات الغربية وتخليهم عن هويتهم، فبين حكمها لما فسره قوله تعالى: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَان**

¹ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 190.

² المرجع نفسه، ج1، ص 55.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 403.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، عن أبي سعيد، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3456.

⁵ ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ج1، ص 93.

الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ لقمان:21، حيث قال: "قال: "من هداية الآيات... حرمة التقليد في الباطل والشر والفساد كتقليد بعض المسلمين اليوم للكفار في عاداتهم وأخلاقهم ومظاهر حياتهم".¹

5. تنزيلات الشيخ أبي بكر الجزائري المتعلقة بقضايا فقهية معاصرة

من مظاهر اهتمام مفسرنا بالاتجاه الاجتماعي في التفسير؛ الآيات التي كان ينزلها على بعض المسائل الفقهية المعاصرة والتي تعرف بالنوازل، حيث كان يربط بين معنى الآية والمسألة الفقهية فيبين حكمها ليعمل بها المسلمون وفق التوجيه الرباني المستنبط من الآية، وقد وجدت للشيخ عدّة تنزيلات فقهية أقتصر على بعضها مقسّماً لها على قسمين: المعاملات والعبادات كما يلي:

1.5.1. تنزيلات فقهية تتعلق بالمعاملات:

وأمثلة التنزيلات الفقهية المتعلقة بالمعاملات كثيرة منها:

1.1.5. مسألة: حكم التعامل مع البنوك الربوية المعاصرة:

من النوازل المعاصرة التي تحدث عنها العلماء في باب: المعاملات؛ البنوك الربوية لأنها حديثة النشأة، ولذلك فقد تحدثت عنها المجمعّات الفقهية وهيئات الفتوى، فبينوا أنه لا يجوز إيداع النقود فيها سواء كان إيداعها بفوائد أو بدون فوائد؛ لما في ذلك من التعاون على الإثم والعدوان، وقد قال تعالى: **وَعَاوُذُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوُذُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** المائدة:2، إلا إذا خيف عليهما من الضياع، بسرقة أو غصب أو نحوهما، ولم يجد طريقاً لحفظها إلا إيداعها في بنوك ربوية مثلاً، فيرخص له في إيداعها في البنوك ونحوها من المصارف الربوية بدون فوائد، محافظةً عليها؛ لما في ذلك من ارتكاب أخف المحظورين²

وقد بيّن الشيخ أبو بكر الجزائري صفة تعامل البنوك المعاصرة وحكم بربوية هذه المعاملة، وذلك لما فسّر قوله تعالى: **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** البقرة:275، فقال: "وحقيقته أن يكون لك على المرء دين فإذا حلّ أجله ولم يقدر على تسديده تقول له: آخر وزد. فتؤخره أجلاً وتزيد في رأس المال قدرأ معيناً، هذا هو ربا الجاهلية، والعمل به اليوم في البنوك الربوية فيسلفون المرء مبلغاً إلى أجل ويزيدون قدرأ آخر نحو العشر أو أكثر أو أقل، والربا حرام بالكتاب والسنة والإجماع وسواء كان ربا فضل أو ربا نسيئة"³.

2.1.5. مسألة: حكم أسرى فلسطين:

من المسائل التي اعتنى بها الشيخ ولم يهملها "القضية الفلسطينية" حيث نزل بعض الآيات المتعلقة بالقضية وكان يسميها باسمها ويبحث على اهتمام المسلمين بها، كما أن الشيخ بيّن حكم الأسرى الذين هم

¹ أبو بكر جابر الجزائري، أسر التفاسير، ج4، ص 211.

² اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، ج13، ص 346.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أسر التفاسير، ج1، ص268.

تحت الاحتلال وذلك لما فسّر قوله تعالى: **وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾** النساء: 75، حيث بيّن الشيخ وجوب تحرير الأسرى بفلسطين وحثّ المؤمنين على القتال في سبيل الله حتّى يُعبد الله وحده ويتخلّص الأسرى المسلمين من كيد العدو و تعذيبه.

كما بيّن حكم إبقاء الأسرى بفلسطين في يد الأعداء فقال: "الإجماع على وجوب تخليص الأسرى من المسلمين بالقتال أو بالمال، ولا يحل تركهم تحت الكافر يضطهدهم ويعذبهم من أجل دينهم. وفي الحديث الصحيح: "فكوا العاني"1 وهو الأسير، وسي العاني لما يعانية من آلام وأتاعاب، والمسلمون اليوم أسرى تحت اليهود في فلسطين، والمسلمون تاركون لهم غير مهتمين بهم، وهو ذنب عظيم"2.

3.1.5. مسألة: بيان مقدار مسافة القصر بالقياسات المعاصرة:

أباح الله تعالى القصر في السفر رخصة منه وصدقة على عباده لما يعلمه سبحانه من المشقة التي يجدها المسافر، وذلك في قوله تعالى: **وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ** النساء: 101³، وقد بين الفقهاء في كتبهم مقدار المسافة التي يقصر فيها المسافر بالقياسات القديمة التي كانت معروفة عندهم ولذا فكثير من المعاصرين لم يفهموها لاختلاف مصطلحات القياسات عند المعاصرين⁴، ولذلك فإن الشيخ أبا بكر الجزائري لما فسّر قوله تعالى: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرٍ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** البقرة: 18، بيّن مسافة القصر بوحدة الكيلومتر المعروفة في زماننا حتى تكون واضحة عند القارئ فقال: "أوسط ما قيل في مسافة القصر إنها أربعة بُرْد، وهي ثمانية وأربعون ميلاً، والميل: ألفا ذراع عند أهل الأندلس وهو يعادل الكيلو المتر المعروف الآن"⁵.

2.5. تنزيلات فقهية تتعلق بالعبادات:

اعتنى مفسرنا ببيان الأحكام الشرعية لبعض المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات وأمثلها كثيرة أقصر منها على ما يلي:

1.2.5. مسألة: تحديد النسل:

انتشرت ظاهرة تحديد النسل في البلدان الغربية الكافرة، حيث تدعو المتزوجين إلى إنجاب عدد محدد من الأولاد لا ينبغي تجاوزه، لزعمهم أن هذا يؤمّن حياة راقية في شتى المجالات: الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وللأسف الشديد فإن هذا المفهوم الباطل انتشر لدى الكثير من المسلمين، وقد بيّن الشيخ بطلانه

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب إجابة الحاكم الدعوة، رقم: 6752.

² أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص509.

³ ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، ص93.

⁴ ابن عجيبة، البحر المديد، ج1، ص477.

⁵ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص164.

أثناء تفسيره لقوله تعالى: **وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُزْذَوْهُمْ** **وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ** ﴿٧٧﴾ الأنعام: 137. فهذه الآية ذكر فيها قتل المشركين لأولادهم بالوآد والذبح، قربانا إلى الأصنام، وخوفاً من الجوع أو من العار، وكانوا يقتلون البنات دون البنين¹، ولما فسر الشيخ أبو بكر الجزائري الآية، قاس عليها ظاهرة تحديد النسل التي انتشرت بين مختلف المجتمعات المعاصرة اليوم فقال -رحمه الله-: "وتحديد النسل اليوم وإلزام الأمة به من بعض الحكام من عمل أهل الجاهلية الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم كقتل البنات خشية العار والأولاد خشية الفقر"².

كما استدل الشيخ على حرمة هذا الفعل بالسياسة التي انتهجها فرعون حيث أصدر أمرا بقتل أولاد بني إسرائيل وذلك لتحديد نسلهم والمنع من انتشاره، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: **إِنِّي فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا سِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ** ﴿٤١﴾ القصص: 4، حيث قال "فاستعمل طريقة تقليهم والحد من كثرتهم بذبح الأولاد الذكور منهم وإبقاء الإناث منهم وهي سياسة تشبه تحديد النسل اليوم التي يستعملها الهالكون اليوم وهم لا يشعرون"³.

2.2.5. مسألة: تناول حبوب منع الحمل:

من النوازل المعاصرة التي واكبت التطور الطبّي: مسألة حبوب منع الحمل، التي انتشرت بشكل كبير في أوساط النساء المسلمات في شتى البلاد الإسلامية، فكان لا بد من معرفة حكمها الشرعي، ولذلك التمس العلماء لها حكما شرعيا من القرآن والسنة بطريق الاستنباط، ووصلوا إلى أنه إذا كان المراد بتناول حبوب منع الحمل تنظيم فترات الحمل لمدة مؤقتة لظروف عائلية أو صحية لضعف المرأة وتضررها بالحمل أو خطورته على حياتها عند الولادة ونحو ذلك ففي مثل هذه الحالات يجوز استعمال تلك الحبوب عند الحاجة إليها، وهو شبيه بالعزل الذي كان يفعله الصحابة رضي الله عنهم، وفي حديث جابر: "كنا نعزل والقرآن ينزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁴، وأما إن كان المراد باستعمال الحبوب قطع الحمل بالكلية لكرهة النسل أو خوف من زيادة النفقات عليه إذا كثروا أولاده ونحو ذلك فهذا لا يحل ولا يجوز، لأنه سوء ظن برب العالمين⁵.

ثم إن مفسرنا الشيخ أبو بكر الجزائري قد استنبط حكم تناول حبوب منع الحمل من قوله تعالى: **قُلْ تَعَالَوْا أَنزِلْ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَنْزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ** الأنعام: 151، "حيث بين حكم حبوب منع الحمل قياسا على العزل فقال:

¹ ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص 276، ابن عجيبة، البحر المديد، ج2، ص 209.

² أبو بكر جابر الجزائري، أسر التفاسير، ج2، ص 127-128.

³ أبو بكر جابر الجزائري، أسر التفاسير، ج4، ص 52.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب العزل، رقم: 4911.

⁵ محمد بن إبراهيم، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، ج 11، ص 154.

"استدل بهذه الآية من قال بتحريم العزل ومثله اليوم استعمال الحبوب لمنع الحمل؛ والجمهور على الجواز للضرورة فقط لقول الرسول ﷺ في العزل: "ذلك الواد الخفي"¹، فإنه إن لم يدل على التحريم دل على الكراهية"².

3.2.5. مسألة: العادة السرية:

الاستمناء: هو إخراج المني بغير جماع، محرماً كان، كإخراجه بيده استدعاء للشهوة، أو غير محرم كإخراجه بيد زوجته³. وقد كان الاستمناء معروفاً عند المتقدمين بهذا الاسم ونص الفقهاء القدامى على حكمه وهو التحريم كما يراه الإمام الشافعي⁴.

ولكن التنزيل الذي وقع من الشيخ أبي بكر الجزائري في هذه المسألة كان من حيث تسميته، فقد صار يسمى بـ "العادة السرية"، ولذلك بين الشيخ حكمه وهو الحرمة حتى ولو سمي بغير الاسم القديم الذي كان يسمى به، وذلك أثناء تفسيره لقوله تعالى: **إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۗ فَمَنْ أَتَّبَعَىٰ وَرَأَىٰ ذَلِكَ فَأُوتِيَكَ هُمُ الْعَادُونَ ۝** المآرج: 30-31، حيث قال "حفظ الفرج بستره عن أعين الناس ما عدا الزوج وصيانتها من فاحشة الزنا واللواط وجلد عميرة أي: الاستمناء باليد والمعروف اليوم بالعادة السرية لقوله تعالى: **وَالَّذِينَ هُمْ لِأَرْوَاحِهِمْ حَافِظُونَ ۗ**"⁵.

6. خاتمة

بعد رحلتي العلمية مع تنزيلات الشيخ أبي بكر للآيات على واقعه المعيش فيما يتعلق بالمجتمع المسلم، خلصت إلى عدة نتائج أهمها:

- 1- التفسير الاجتماعي كان حاضراً بقوة في تفسير الشيخ أبي بكر الجزائري، وكانت له عدة أسس من أبرزها تنزيل الآيات على الواقع، لذلك فهو يعتبر من التفاسير الجزائرية المعاصرة المتميزة في هذا الموضوع.
- 2- تنوعت القضايا الاجتماعية التي عالجها المفسر في تفسيره، لتشمل عدة جوانب، في العقائد والأخلاق والعبادات.
- 3- التنزيلات المتعلقة بالجانب العقدي عند المسلمين كان الغرض منها حث المسلمين على تصحيح عقيدتهم والتحذير من الانحراف العقدي وموافقة المشركين.
- 4- ركز الشيخ في تنزيلاته المتعلقة بالجانب الأخلاقي على الأمور التي تسببت في تخلف الأمة، فكان يحذّر منها ويحث على ضدها مما يسهم في تطور الأمة المسلمة.
- 5- تنوعت التنزيلات الفقهية عند الشيخ أبي بكر لتشمل مسائل فقهية تتعلق بالمعاملات وأخرى

¹ رواه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب جواز الغيلة وهي وطء المرضع وكراهة العزل، رقم: 3638.

² أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج2، ص140.

³ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج4، ص97.

⁴ الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، ج3، ص1098.

⁵ أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج5، ص434.

بالعبادات، وكان الغرض منها بيان الحكم الشرعي لها ليعمل بها المسلم وفق التوجيهات الربانية.
6- تميزت تنزيلات المفسر أبي بكر الجزائري بحسن الربط بين معنى الآية والظاهرة المراد علاجها.

7. قائمة المراجع

- مصحف المدينة الالكترونية برواية حفص عن عاصم.

- أحمد بن حنبل، 1420هـ/1999م، مسند الإمام أحمد، بتحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- أحمد بن عبد الرزاق الدويش، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، السعودية.
- أبو الحسن الواحدي، 1415هـ، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بتحقيق: صفوان عدنان داوودي، بيروت، دار القلم والدار الشامية.
- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، 1420هـ/1999م، تفسير القرآن العظيم، بتحقيق: سامي بن محمد سلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- أبو بكر جابر الجزائري، سنة: 1424هـ/2003م، أيسر التفاسير، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم.
- أبو عبد الله القرطبي، 1384هـ/1964م، الجامع لأحكام القرآن، بتحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية.
- البيهقي، 1420هـ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، بتحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- تقي الدين بن تيمية، 1416هـ/1995م، مجموع الفتاوى، بتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.
- ابن تيمية، 1419هـ/1999م، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، بتحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار عالم الكتب.
- ابن جزى الغرناطي، 1416هـ، التسهيل لعلوم التنزيل، بتحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم.
- حامد شاكر العاني، نشر في موقع الألوكة بتاريخ: ميلادي: 1436/1/15 هـ، مقال بعنوان "أفة الجهل"، رابط الموضوع: <https://www.alukah.net/social/0/78185>
- حيزية كروش، أكتوبر - ديسمبر 2019، التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان لدى أبي بكر الجزائري من خلال كتابه-أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير-، مجلة أقلام الهند، محسن عتيق خان، الهند، العدد الرابع، رابط المقال: <https://www.aqlamalhind.com/?p=1527>
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، 1420هـ/2000م، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بتحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن عجيبة الحسني، 1423هـ/2002م، البحر المديد، بيروت، دار الكتب العلمية.
- عبد القادر شكيمة والطالبة: بوزيب أمينة، بتاريخ: 15-16 نوفمبر 2022م، مداخلة بعنوان: تنزيل آيات الأحكام على النوازل المعاصرة عند الشيخ: أبي بكر -جابر الجزائري من خلال تفسيره "أيسر التفاسير مع حاشيته - نهر الخير-"، الملتقى الدولي: جهود علماء الغرب الإسلامي في تنزيل النص القرآني على الواقع، جامعة الوادي -الجزائر.
- غالب بن علي عواجي، 1422هـ/2001م، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المملكة العربية السعودية، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق.
- مبارك بن محمد الميلي، 1422هـ/2001م، رسالة الشرك ومظاهره، بتحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمود، الجزائر، دار الراية للنشر والتوزيع.
- محمد بن إبراهيم، 1399 هـ، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بمكة المكرمة، مطبعة الحكومة.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: 1404 هـ، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار السلاسل.

- ابن قيم الجوزية، 1415هـ/1994م، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، والكويت، مكتبة المنار الإسلامية.
- ابن ماجه، 1430هـ/2009م، سنن ابن ماجه، بتحقيق: شعيب الأرنؤوط، لبنان، دار الرسالة العالمية.
- محمد بن إدريس الشافعي، 1427هـ/2006م، تفسير الإمام الشافعي، بتحقيق: أحمد بن مصطفى الفرّان، المملكة العربية السعودية، دار التدمرية.
- محمد بن إسماعيل البخاري، 1407هـ/1987م، صحيح البخاري، بتحقيق: د مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير.
- محمد بن رزق بن طهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة: الأولى، سنة: 1426 هـ ج1، ص 201-202.
- محمد جمال الدين القاسمي، 1418هـ، محاسن التأويل، بتحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة.
- ناصر الدين البيضاوي، 1418هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بتحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

Bibliography List:

-The electronic Medina Quran in Hafs narration.

- Ahmad ibn Hanbal, 1420 AH/1999 AD, Musnad Imam Ahmad, edited by Shuayb Al-Arna'ut and others, Beirut, Dar Al-Risalah.
- Ahmad ibn AbdulRazzaq Al-Dawish, Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta in Saudi Arabia, Fatawa Al-Lajnah Al-Da'imah - First Series, Saudi Arabia.
- Abu al-Hasan Al-Wahidi, 1415 AH, Al-Wajiz fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz, edited by Safwan Adnan Dawoodi, Beirut, Dar Al-Qalam and Dar Al-Shamiah.
- Abu al-Fida Ismail ibn Kathir, 1420 AH/1999 AD, Tafsir Al-Quran Al-Azim, edited by Sami bin Muhammad Salamah, Saudi Arabia, Dar Taybah for Publishing and Distribution.
- Abu Bakr Jabir Al-Jaza'iri, Year: 1424 AH/2003 AD, Saudi Arabia, Library of Sciences and Rulings.
- Abu Abdullah Al-Qurtubi, 1384 AH / 1964 AD, The Comprehensive Compilation of the Rulings of the Quran, edited by Ahmed Al-Bardouni and Ibrahim Atfich, Cairo, Egyptian Book House.
- Al-Baghawi, 1420 AH, Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Quran, edited by Abdul Razzaq Al-Mahdi, Beirut, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, 1416 AH / 1995 AD, Collection of Fatwas, edited by Abdul Rahman bin Mohammed bin Qasim, Kingdom of Saudi Arabia, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Quran, Medina.
- Ibn Taymiyyah, 1419 AH / 1999 AD, The Necessity of the Straight Path in Contradicting the People of Hell, edited by Nasser Abdul Karim Al-Aql, Beirut, Dar Al-Alam Al-Kutub.
- Son of Juzi Al-Gharnati, 1416 AH, Facilitation for the Sciences of Revelation, Edited by Dr. 11-Abdullah Al-Khalidi, Beirut, Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam Publishing Company.
- Hamed Shaker Al-Aani, published on Al-Alwakha website on the date: Gregorian: 15/1/1436 AH, an article titled "The Plague of Ignorance," link to the article: <https://www.alukah.net/social/0/78185>.
- Hayat Kroush, October - December 2019, Linguistic Facilitation of the Meanings of the Quran through Interpretation and Explanation by Abu Bakr Al-Jazairi in his book "Easier Interpretations of the Words of the Most High," Aqlam Al-Hind Magazine, Mohsin Atiq Khan, India, Issue Four, link to the article: <https://www.aqlamalhind.com/?p=1527>.

- Abdulrahman bin Nasser Al-Saadi, 1420 AH/2000 AD, Taysir Al-Kareem Al-Rahman in interpreting the speech of the Benefactor, edited by Abdulrahman bin Ma'la Al-Luwayhiq, Beirut, Al-Risalah Foundation.
- Ibn Ajiba Al-Hasani, 1423 AH/2002 AD, Al-Bahr Al-Madid, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Abdulkadir Shakima and the student: Bouzayb Amina, on date: November 15-16, 2022 AD, intervention titled: "The Revelation of Legal Verses on Contemporary Issues according to Sheikh Abu Bakr - Jabir Al-Jazairi through his interpretation 'Aysar Al-Tafaseer with Hashiyatuh - Nahar Al-Khair'", International Symposium: Efforts of Western Islamic Scholars in Implementing the Quranic Text in Reality, Hamah Lekhdar University, El Oued, Algeria.
- Ghaleb bin Ali Awaji, 1422 AH/2001 AD, Contemporary Sects Affiliated with Islam and the Statement of Islam's Position on them, Kingdom of Saudi Arabia, Al-Asriyyah Al-Dhahabiyyah Library for Printing, Publishing, and Marketing.
- Mubarak bin Mohammed Al-Meeli, 1422 AH/2001 AD, The Concept of Partnership and its Manifestations by Researcher and Reviewer: Abi Abdurrahman Mahmoud, Algeria, Dar Al-Raya for Publishing and Distribution.
- Mohammed bin Ibrahim, 1399 AH, Fatwas and Messages of His Eminence Sheikh Mohammed bin Ibrahim bin Abdul Latif Al Al-Sheikh, Collected, Arranged, and Verified by Mohammed bin Abdul Rahman bin Qasim, Mecca, Government Press.
- Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1404 AH, Kuwaiti Jurisprudential Encyclopedia, Kuwait, Dar Al-Salasil.
- Ibn Qayyim Al-Jawziyya, 1415 AH/1994 AD, Provisions of the Hereafter in the Guidance of the Best of Servants, Beirut, Al-Risalah Foundation, and Kuwait, Al-Manar Islamic Library.
- Ibn Majah, 1430 AH/2009 AD, Sunan Ibn Majah by Researcher: Shuaib Al-Arnaout, Lebanon, Dar Al-Risalah Al-Alamiyya.
- Muhammad bin Idris Al-Shafi'i, 1427 AH/2006 AD, Interpretation of Imam Al-Shafi'i by Researcher: Ahmed bin Mustafa Al-Farran, Saudi Arabia, Dar Al-Tadmiriya.
- Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, 1407 AH/1987 AD, Sahih al-Bukhari, edited by Dr. Mustafa Dib al-Bagha, Beirut, Dar Ibn Kathir.
- Muhammad ibn Rizq ibn Tarhouni, Tafsir and Mufasssirun in West Africa, Dar Ibn al-Jawzi, Saudi Arabia, First Edition, 1426 AH, Volume 1, pages 201-202.
- Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, 1418 AH, Mahasin al-Ta'wil, edited by Muhammad Basal Ayoun al-Sawwad, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Beirut, Dar al-Jil and Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Nasser al-Din al-Baydawi, 1418 AH, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, edited by Muhammad Abdul Rahman al-Mur'ashli, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.



معهد سيدي تواتي ببجاية وجهوده في تعليم القرآن الكريم والعلوم الشرعية *Sidi Touati Institute in Bejaia and its efforts in teaching the Holy Quran and Islamic sciences*

د/ بلال أودني*

كلية العلوم الإسلامية باتنة1 (الجزائر)

bilal.oudni@univ-batna.dz

تاريخ الاستلام: 2023/05/30 تاريخ الاستلام: 2023/09/08 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: عُرفت بجاية قديما بكثرة الزوايا، ومن أبرزها زاوية سيدي تواتي في القرن التاسع، فقد كانت مركز إشعاع علمي إلى أن حوّلها المستدمر الفرنسي إلى ثكنة عسكرية، ولم تنل الزاوية حظّها من العناية بعد الاستقلال؛ حيث طالها الإهمال، إلى أن قيّض الله لها جمعية إحياء معهد سيدي تواتي؛ فبذلت جهودا في تعليم القرآن الكريم والقراءات والعلوم الشرعية، هذا ما بيّنته في هذه الورقة البحثية مستعينا بالمنهج الوصفي مع توظيف آلية التحليل، وقد توصّلت إلى جملة من النتائج أهمها ما يلي: - وُفق المعهد إلى حد بعيد في إحياء مآثر زاوية سيدي تواتي. - خرّج المعهد العديد من حفظة القرآن الكريم. - اهتمّ المعهد بتدريس العلوم الشرعية معتمدا على التدرج.

الكلمات المفتاحية: التواتي؛ بجاية؛ التعليم؛ القرآن؛ العلوم الشرعية.

Abstract: Bejaia was known in the past for the proliferation of its zawiyas (religious institute), and one of the most prominent of these zawiyas was Sidi Touati Zawiya in the 9th century. It was a center of scientific radiance until it was transformed into a military barracks by the French invader. After Algeria's independence, the zawiya did not receive its fair share of attention and suffered neglect. However, by the will of God, an association was created to revive Sidi Touati Institute, where efforts were deployed to teach the Holy Quran, recitation methods, and Islamic sciences. This is what I presented in this research paper, using a descriptive methodology and applying an analytical approach. I have obtained several results, the most important of which are as follows: (i) The institute made great strides in reviving the legacy of Sidi Touatii Zawiya, (ii) the institute produced many Quran memorizers, (iii) the institute relies on a progressive approach in teaching Islamic sciences.

Keywords: Sidi Touati; Bejaia; Education; Quran; Islamic sciences.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

تعتبر حاضرة بجاية مركز إشعاع علمي وحضاري؛ أسهمت في تحفيظ القرآن الكريم ونشر العلوم النقلية والعقلية، وقد كانت زاوية سيدي تواتي في القرن التاسع أحد القلاع العلمية المتميزة؛ أخرجت أجيالا من المتعلمين، واستمرت في نشاطها إلى أن حوّلها المستدمر الفرنسي إلى ثكنة عسكرية. ولم تنل الزاوية حظّها بعد الاستقلال حيث طالها الإهمال، إلى أن قيّض الله لها جمعية إحياء معهد سيدي تواتي؛ حيث بعثت نشاطها من جديد من خلال إنشاء معهد يضطلع بمهام تعليم القرآن الكريم والقراءات والعلوم الشرعية، وتأتي هذه الورقة البحثية لتبرز جهوده في هذا السياق، محاولة الإجابة على التساؤلات التالية:

- من هو سيدي تواتي؟ وما أهم المراحل التي مرّ عليها هذا الصرح العلمي؟
- ما الفئات المستهدّفة، وما مدى الإقبال على الدراسة في المعهد؟
- ما الطريقة المعتمدة في تعليم القرآن الكريم وما الجهود المبذولة لتحقيق ذلك؟
- ما المقرر المعتمد في تدريس العلوم الشرعية؟ وما الآفاق المستقبلية للمعهد؟
- أما عن أهمية البحث وأسباب اختياره فيمكن إجمالها فيما يلي:
- في البحث رصد لبعض الجهود المبذولة في تعليم القرآن الكريم والعلوم الشرعية، وهذا ما يدفع الهمم، ويصقل العزائم للسير في هذا الدرب.
- العناية ببيان جهود منطقة القبائل في خدمة القرآن الكريم والعلوم الشرعية يعطي الصورة الحقيقية لها، ويبعث الارتياح في نفوس الغيورين عليها، كما يُعرّفهم بالنقائص التي يجب استدراكها.
- في البحث تعريف بالشيخ محمد تواتي، وإظهار لبعض مآثره وهذا أقلُّ ما يمكن بذله؛ لتأكيد خلق الوفاء الذي ينبغي أن يحمله الخلف للسلف.

وللإجابة على التساؤلات المطروحة، وتحقيق الغاية المرجوة حاولت أن أستفيد من أهم المصادر التاريخية التي أوردت معلومات عن الامتداد التاريخي لمعهد الشيخ تواتي، وكانت المصادر شحيحة، وقد توخّيت الأمانة في نسبة كل قول أو فهم لصاحبه، واعتمدت على المنهج الوصفي كما استعنت بآلية التحليل في بعض المواطن.

وقد انسجمت عُقد البحث في مقدمة ومدخل وعنوانين، وخاتمة؛ أما المدخل فخصّصته للتعريف بالشيخ محمد تواتي وزاويته. ليأتي بعده العنوان الأول عرّفت من خلاله بمعهد سيدي تواتي، وبيّنت جهوده في تعليم القرآن الكريم والقراءات. أما العنوان الثاني والأخير فخصّصته لبيان جهود المعهد في تدريس العلوم الشرعية، أتبعته بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

2. مدخل للتعريف بالشيخ محمد تواتي وزاويته

يحمل المعهد محلّ الدراسة اسم الشيخ محمد تواتي، ويعتبر امتداداً لزاويته؛ ومن خلال هذا المدخل سأورد ترجمة مختصرة عنه، مع التعريف بزاويته.

1.2. نبذة عن الشيخ محمد تواتي:

لم أقف على ترجمة كافية للشيخ محمد تواتي، ولعل السبب في ذلك استقراره بمدينة بجاية، وقد عدّه أبو القاسم سعد الله من طبقة المتصوفة الخاملين الذين اشتهروا بالاسم فقط، وذكر أنّ بعض المصادر العثمانية والجزائرية تكلمت عنه، ويقصد بالمصادر العثمانية ما نقل عن "بيري رايس" العثماني في وصفه للشيخ التواتي، وأما المصادر الجزائرية فقد أشار إلى رحلة الورتلاني¹.

وقد ساق أبو القاسم سعد الله بعض المعلومات عن الحياة الشخصية والعلمية للشيخ التواتي في مواطن عديدة من كتابه تاريخ الجزائر الثقافي، وبتتبع هذه المواطن يمكن أن نستنتج تاريخ ولادته ووفاته؛ حيث ذكر أن "بيري رايس" خصّ بجاية بحديث طويل، فوصف علاقته بالشيخ المرابط محمد تواتي حامي المدينة، الذي عاش أكثر من 120 سنة، وقال إنّه بعد وفاة الشيخ احتلّ الإسبان المدينة وخربوها ما عدا الجزء الموالي للبحر². والإسبان قد احتلوا بجاية سنة: 915هـ³، وبالتالي فسنة وفاته في حدود: 915هـ.

وأما عن سنة ولادته فقد أورد أبو القاسم سعد الله في موطن آخر العام الذي التقى فيه القائد العثماني بيري بالشيخ التواتي، حيث قال: « فهذا بيري رايس العثماني يذكر أنه هو وعمه قائد الغزوة، كمال رايس نزلا سنة 901هـ بمدينة بجاية ولجأ إلى زاوية الشيخ محمد تواتي الذي كان يبلغ من العمر مائة وعشرين سنة...»⁴.

وانطلاقاً مما سبق يتضح أنّ الشيخ التواتي عاش حوالي 134 عاماً؛ حيث كانت سنة ولادته في حدود: 915هـ مما بيّن أنّ سنة ولادته كانت في حدود: 781هـ.

كما يتّضح أن الشيخ التواتي أدرك محطات زاهرة من التاريخ العلمي لبجاية، وكان أحد المساهمين فيه، وقد تزامنت فترة شبابه مع قدوم العديد من الأعلام إلى هذه المدينة، ومن هؤلاء عالم الجزائر الشيخ عبد الرحمان الثعالبي؛ الذي حطّ الرحال فيها عام: 802هـ، ودرس عند كبار علماء كالوغلبيسي والمنقلاتي⁵، وكان عمر الشيخ التواتي في حدود العشرين عاماً، وليس لدينا لحدّ الآن ما يثبت لقاءهما.

ومن أبرز الجوانب في حياة الشيخ التواتي تلك المكانة الاجتماعية التي حظي بها، ما جعله حامي

1 - ينظر: سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، (1/462).

2 - ينظر: المصدر نفسه، (1/179).

3 - ينظر: مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، (2/412).

4 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (1/464).

5 - ينظر: عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، (4/159).

المدينة كما وصفه "بيري رايس".

وقد بين صاحب الرحلة الورثانية مكانة الشيخ العلمية والاجتماعية، حيث قال: «وأما الشيخ سيدي تواتي فهو من القرن التاسع، ولي صالح كبير الشأن، عالم على الإطلاق، وله مؤلفات كما كنا نسمع، وهو عند أهل بجاية من أهل التصريف...»⁶.

هذه المكانة إنّما تبوءها في الحقيقة بسبب علمه وزهده وورعه، فقد أسس زاوية كانت ملاذا لأهل العلم، وملجأ للمجاهدين وغزاة البحر، ولم تسقط بجاية في يد الإسبان إلا بعد وفاته⁷.

ومما يبرز مكانة الشيخ التواتي العلمية والاجتماعية، ودوره في حماية الثغور، أنّه حرّض أهل وهران على محاربة الإسبان، وكان ذلك قبل احتلالها، حيث بعث إليهم بقصيدة يحثّهم على الاستعانة بأهل الأندلس لخبرتهم في الحرب، وكان ممّا جاء فيها:

وإن ضاع مرساكم فإنّ ضياعه ضياع بلاد الله شرقا وقبله
ولا يحم مرساكم ضعاف رجالكم ولا البدو بل يحميه أهل الجزيرة
فإن لهم بالضرب والطعن خبرة وكم فتكوا بالكفر أكبر فتكة
عليكم بهم فاستعملوا في وصولهم إليكم ذكا عقل وألطف حيلة⁸.

هذه بعض المهام التي اضطلع بها الشيخ محمد تواتي من خلال زوايته، وفي العنصر الموالي تعريف بها.

2.2. التعريف بزواية سيدي تواتي:

أما عن زاوية الشيخ محمد تواتي ببجاية فقد بلغت شهرتها الأفاق، حيث أخرجت أجيالا من المتعلمين، بالإضافة إلى قيامها بضيافة عابري السبيل، وظلت تقوم بمهامها التعليمية والإصلاحية حتى بعد وفاة الشيخ؛ حيث استمرت في ذلك إلى غاية سنة 1228هـ حين أمر حسين باشا بغلقها، وكانت تضم أكثر من مائتي طالب.

ومع قلّة ما وقفت عليه من أخبار تاريخية عن هذا الصرح العلمي، إلا أنه يمكن الجزم بأنّه بُعث من جديد بعد غلقه، ولا أعلم في أي عام حدث ذلك.

وبعد احتلال فرنسا لبجاية سنة 1833م، تعرّض حي القنيطرة للتخريب، وهو من الأحياء التي تقرب زاوية سيدي تواتي، وتعرّضت كثير من الأحياء لذلك ممّا أدى إلى سقوط المساجد والزوايا المتواجدة بها. وإلى جانب كثير من المساجد التي حُرّبت تماما، فقد تمّ تحويل بعضها إلى مصالح عسكرية وغيرها، ومن ذلك مسجد وزاوية الشيخ التواتي؛ حيث استولت عليه فرنسا وحولته إلى ثكنة عسكرية⁹.

6- الحسين الورثاني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، (46/1).

7- ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (1/461).

8- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، (1/173).

9- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (5/90).

وبعد الاستقلال حوّلت زاوية سيدي تواتي إلى مقر لمديرية التربية، ثم أُغلقت أبوابها ولا تزال على تلك الحال، ومع ذلك فإنّ المشروع بُعث من جديد في مكان آخر من مدينة بجاية، وحمل على عاتقه مهمة تعليم القرآن الكريم والقراءات، بالإضافة إلى العلوم الشرعية، وهذا ما سأليناه فيما يأتي من مطالب.

3. معهد سيدي تواتي وجهوده في تعليم القرآن الكريم والقراءات

في هذا المطلب سأتناول نبذة عن هذا الصرح العلمي وجهوده المبذولة في تدريس القرآن الكريم وتعليم القراءات، وذلك من خلال فرعين على النحو التالي.

3.1. التعريف بمعهد سيدي تواتي وأهم نشاطاته

أوردت في المدخل نبذة تاريخية عن هذا الصرح العلمي المتميز، وقد ختمت حديثي بالإشارة إلى أنّه بُعث من جديد، ويعود ذلك إلى عام: 1427هـ، الموافق ل: 2006م، بعد تأسيس جمعية إحياء معهد سيدي تواتي لتعليم القرآن الكريم والقراءات والعلوم الشرعية، ويعود الفضل بعد الله تعالى إلى ثلثة مباركة من أهل الخير والصلاح، وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن فضالة، الذي يعتبر بشهادة القائمين على المعهد بمثابة الأب الروحي لهذا الصرح العلمي؛ إذ إنه صاحب الفكرة¹⁰، وقد وجد أعوانا على الخير، ومن هؤلاء: الهاشمي حرفوش، ومحمد محذب والذي يشغل منصب الأمين العام للجمعية، بالإضافة إلى نائبه مصطفى بولقرون، وعضويتهم لا زالت قائمة.

ومن الأعضاء المؤسسين كل من عبد الحميد موساوي، وفريد تواتي والدكتور عبد الرزاق شيرارد. وميزة هؤلاء الكفاءة العلمية والفاعلية؛ فالأول مدير لأحد دور الشباب بمدينة بجاية، والثاني مهندس معماري، وأما الثالث فأستاذ جامعي. وقد قدّموا خدمات جليلة لا يمكن إنكارها.

ومن أهم المساهمين رجال فارقوا الحياة وآثارهم باقية إلى يومنا هذا، وأخصّ بالذكر المجاهد الطيب الموهوب؛ حيث جاهد العدو الفرنسي في الثورة التحريرية، وبقي على العهد معيناً على الجهاد بالحجّة والبيان. ومن حسن وفاء القائمين على المعهد تسميتهم للمكتبة باسمه رحمه الله. ومن هؤلاء أيضاً رجل الخفاء بوبكر سطمبولي، والذي أوقف شقة سكنية لتكون الانطلاقة الفعلية منها، وقد اشترط على الشيخ أحمد بن فضالة ألا يذكر اسمه، وألا يسمع بذلك حتى أعضاء الجمعية، واستمر في تقديم العون إلى آخر حياته رحمه الله، ومن شدّة حرصه على إخفاء أعماله الخيرية أنّه رفض أن يكون اسمه ضمن الأعضاء المؤسسين، كما أنّ جهوده لم يكن يعلم بها حتى أبنائه، وكان يرفض الحضور إلى لقاءات الجمعية حتى لا يشك أحد بأن له يدا في الإعانات الخيرية¹¹.

وقد كانت الانطلاقة في تجسيد المشروع كما سبق بيانه من شقة سكنية، واقتصر الأمر في بدايته على تعليم القرآن الكريم والقراءات، ريثما يتحقق حلم بناء معهد لاحتضان هذا المشروع، وتوسيع نشاطاته

10 - ممن أكّد هذا: المشرفة على معهد العلوم الشرعية الدكتورّة زبيدة إقروفة، في حوار معها يوم: 23 جوان 2023م.

11 - هذه المعلومات استقيتها من المحضر التأسيسي للجمعية، بالإضافة إلى مقابلة شفوية مع الشيخ: أحمد بن فضالة بتاريخ: 24 جوان 2023م.

لتشمل تدريس العلوم الشرعية.

وقد سَطَّرت الجمعية جملة من الأهداف أهمها:

- إحياء معهد سيدي تواتي، ويظهر ذلك من خلال اسم الجمعية، ولعلَّ المؤسسين لها تقصّدوا اختيار هذا الاسم حتى لا تحيد بتقادم الزمن عن الهدف الذي أنشئت من أجله.
- إحياء تراث السلف وربط الأجيال به؛ لتتضح معالم هويتنا الجزائرية القائمة على الوسطية والاعتدال.
- بعث النشاط القرآني، وإعادة الاعتبار للقراءات القرآنية وحلق التفسير التي اشتهرت بها بجاية في مراحل ازدهارها.
- السعي في إصلاح المجتمع عن طريق استهداف جميع الفئات، بإشغالها بأعظم ما تُشغل به الأعمار، تحقيقا لسنة المدافعة وتقليلًا من خطورة التحديات التي تستهدف الأمن الفكري للمجتمع.
- تكوين حُقاظ ومدرسين ذوي كفاءات يتولّون تعليم القرآن الكريم للأجيال تجسيدا لقوله صلى الله عليه وسلم: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"¹².
- تجسيد معهد لتدريس العلوم الشرعية، يشمل أهم المرافق الضرورية، ومن بين المشاريع والنشاطات المقرر برمجتها:
 - إنشاء مكتبة عامة لجميع التخصصات.
 - إدراج فروع وتخصصات شرعية أخرى.
- عقد ندوات وملتقيات ذات طابع علمي، تربوي، توعوي، بمشاركة نخبة من أهل الاختصاص من مختلف جهات الوطن؛ لبتّ جسور التعاون، وبعث النشاط العلمي الذي تميّزت به بجاية في أوج عطائها.
- ولأجل تحقيق هذه الأهداف تمّ تسخير العديد من المعلمين والمعلمات، وبقي عددهم يتزايد بتزايد المنتسبين للمعهد، حتى وصل إلى واحد وأربعين مؤطرا، مهمتهم الأساسية تتمثل في تعليم القرآن الكريم.
- وقد فتح الله تعالى فتنع بهذا المشروع نفعا عظيما؛ حيث ساهم في تحفيظ القرآن الكريم، كما ساهم في نشاطات عديدة، وبرامج تكوينية هادفة، منها:
 - أ- تنظيم دورات تكوينية في أحكام التجويد، ولقاءات مع طلبة المعهد تحت إشراف ثلّة من الأفاضل منهم الدكتور كمال قدة والدكتور يوسف عبد اللاوي من جامعة واد سوف، بالإضافة إلى الدكتور محمد بوركاب من جامعة قسنطينة.
 - ب- تنظيم ملتقيات علمية وأيام دراسية، منها:
 - ملتقى "إسهامات علماء منطقة القبائل في الحضارة الإسلامية والإنسانية" والذي أقيم بتاريخ: 25

12 - أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم: 5027، (6/192).

جمادى الأولى 1432هـ، الموافق ل: 29 أفريل 2011م. وقد كان حدثا علميا بارزا شهد مشاركة فاعلة من قادات علمية متميزة، أبرزهم: الشيخ الطاهر آيت علجت، ومؤرخ الجزائر أبو القاسم سعد الله والدكتور أبو عمران الشيخ رئيس المجلس الإسلامي الأعلى والشيخ محمد الشريف قاهر والشيخ سعيد شيبان والشيخ أبو عبد السلام رحمهم الله تعالى. إضافة إلى من سبق ذكرهم فقد عرف الملتقى مساهمة فاعلة من شخصيات بارزة يتقدمهم الدكتور يوسف بلمهدي وزير الشؤون الدينية حاليا بالإضافة إلى شيخ زاوية الهامل وإمام جامع الجزائر حاليا المأمون القاسمي.

وقد استهدف الملتقى خمسة محاور؛ الأول حُصص للتعريف بالشيخ محمد تواتي؛ ومن أهم المشاركات التي تضمّنّها مداخلة الأستاذ آيت سوكي محند أكلي من جامعة سطيف. وأما المحور الثاني فحُصص للحياة الفكرية في منطقة القبائل، تناوب على الكلمة كل من الدكتور نذير حمادو من جامعة قسنطينة، والدكتور خلفات فاتح من جامعة المسيلة، والأستاذ محمد الصغير بن لعلم والأستاذ محمد أرزقي فراد من جامعة الجزائر. وتطرق المحور الثالث للمساهمات العلمية لعلماء زاوية، وممن شارك في إثرائه الدكتور محند أويذر مشنان من جامعة الجزائر، والدكتور محمد بوركاب من جامعة قسنطينة بينما تناول المحور الرابع الجانب الاجتماعي في منطقة القبائل، وشارك فيه كل من الدكتورة زبيدة إقروفة والدكتور فريد تريكي من جامعة بجاية، إضافة إلى الأستاذ عاشور خضراوي من جامعة وهران. ونظرا لأهمية الأخلاق والقيم في صيانة المجتمع فقد تطرق المحور الأخير لهذا الجانب، ومن أبرز من شارك فيه الشيخ صالح آيت علجت نجل الشيخ الطاهر، والمشرف على زاوية يحي العيدلي. كما عرف مشاركة الشيخ سي حاج محند الطيب صاحب ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية... وقد سجّل الملتقى نجاحا باهرا وترك انطبعا حسنا عند كل الحاضرين.

- ومن النشاطات العلمية للمعهد أيضا، يوم دراسي حول "السيرة النبوية بين المثالية والواقع" 2013م، بالإضافة إلى يوم دراسي آخر حول "القراءة وأثرها في المجتمع" 2014م¹³.

- كما حرص المعهد على استقبال أهل العلم والفضل، ومن أبرز هؤلاء علامة الجزائر الشيخ الطاهر آيت علجت وابنه محمد الصالح والشيخ أبو عبد السلام رحمهم الله تعالى، والدكتور عبد الحميد قوفي والدكتور يوسف عبد اللاوي والدكتور كمال قدة والدكتور محمد بوركاب. بالإضافة إلى بعض الأعلام من خارج الجزائر، ومنهم الدكتور محمد يحي آل طايح المدرس بجامع الأزهر الشريف، بالإضافة إلى الدكتور عبد الله بصفر الأمين العام للهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم، والدكتور عبد الله المصلح أمين هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة النبوية. وقد أبدى الجميع فرحهم بهذا المشروع العلمي الرائد، واستبشروا به خيرا¹⁴.

13- استقيت هذه المعلومات من أرشيف جمعية إحياء معهد سيدي تواتي.

14- اقتصر على بعض الشخصيات العلمية من باب التمثيل، وجميع الأعلام الذين زاروا المعهد قد وردت أسماؤهم في السجل الذهبي للجمعية.

ج- تنظيم رحلات علمية وترفيهية.

هذا الأنشطة كلها تحققت دون أن تتوفر منشأة فنية تصلح لتجسيد حلم المعهد، إلا أن الله تعالى يسر بعد ذلك؛ حيث قام أحد المحسنين بالتصدق بعقار يصلح لتحقيق الهدف المنشود، وقد قيض الله تعالى ثلة من أهل الخير من داخل الولاية وخارجها فأعانوا على تجهيز المعهد. وبذلك صار المشروع يضم فرعين؛ الأول الشقة السكنية التي حولت إلى خلية نحل تدوي بأصوات حفظة القرآن الكريم، ومقرها بحي لديمكو بوسط مدينة بجاية. الثاني: فرع إغيل البرج طريق بوليماط، والذي احتضن مشروع تدريس العلوم الشرعية بالإضافة إلى قيامه بمهمة تعليم القرآن الكريم أيضا، وقد بذلت في سبيل ذلك جهود معتبرة، سواء في تحفيظ القرآن وتعليم القراءات أو في تدريس العلوم الشرعية، ومن خلال الفرع الموالي، سأبرز جهود المعهد في تعليم القرآن الكريم والقراءات.

3.2. جهود معهد سيدي تواتي في تعليم القرآن الكريم والقراءات

يقوم المعهد بتعليم القرآن الكريم برواية ورش من طريق الأزرق، ويضم ست فئات، تمثل كل فئة قسما من أقسام التدريس، وهي كالتالي:

- فئة ما قبل التمدرس: وهم من تقلّ أعمارهم عن ست سنوات، ويتمّ تحفيظهم القرآن الكريم بطريقة التلقين، كما يتم تعليمهم مبادئ اللغة العربية والحساب والأنشطة التربوية والثقافية.
- فئة محو الأمية: في المرحلة الأولى يتلقون نفس أنشطة الفئة السابقة، وبعد تعلّمهم القراءة والكتابة يُعتمد في تحفيظهم على الإملاء من الشيخ، وتكون الكتابة على الكرايس، ثم يتمّ التصحيح بمقارنة المكتوب بما هو مدوّن في المصحف. ثم ينتقلون بعدها للكتابة في اللوح.
- فئة طلبة الابتدائي.
- فئة طلبة المتوسط والثانوي.
- فئة الكبريات: وهن النساء بمختلف شرائهن؛ الجامعيات والموظفات والمالكات بالبيت.
- فئة الذكور الكبار.

ويشرف على التدريس طاقم يتميّز بالكفاءة، ومنهم بعض أئمة المساجد المشهود لهم بالخبرة والتجربة في مجال التعليم القرآني، وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن فضالة والشيخ محند الشريف عدّة والشيخ عمر إسماعيل، بالإضافة إلى بعض الأساتذة خارج قطاع الشؤون الدينية، ومنهم عبد الحكيم كريم وهو أستاذ في التعليم المتواصل، والأستاذ نبيل مدورن وهو أستاذ في التعليم الثانوي، وطالب في مرحلة الدكتوراه. وهؤلاء جميعا مجازون في حفظ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع. كما نجد أيضا في الطاقم المشرف على التدريس أستاذات فضليات، جمعن بين الحفظ والإتقان.

ويعتمد المعهد في تعليم القرآن الكريم على اللوح بالنسبة للمتمكنين من الكتابة، بينما يتمّ تلقين صغار الحفظة وأقسام محو الأمية في مراحلهم الأولى كما مرّ بيانه سابقا.

وقد عرف المعهد تزايدا في عدد المنتسبين إليه منذ بداية نشاطه، ثم عرف تراجعاً عام 2020م بسبب

جائحة كورونا، غير أنه ورغم الوباء لم يتوقف؛ حيث اعتمد في فترة الحجر الصحي على نمط التدريس عن بعد، وفيما يلي إحصائيات للمنتسبين إليه.

السنة	عدد الطلبة
22 شوال 1427 هـ الموافق ل: 14 نوفمبر 2006	تأسيس جمعية إحياء معهد سيدي تواتي
2009 م	255 طالبا
2011 م	309 طالبا
2013 م	355 طالبا
2014 م	368 طالبا
2015 م	388 طالبا
2016 م	402 طالبا
2017 م	468 طالبا
2018 م	583 طالبا
2019 م	605 طالبا
2020 م	125 طالبا وكان التعليم عن بعد
2021 م	474 طالبا
2022 م	534 طالبا
2023 م	552 طالبا

بالنظر إلى الإحصائيات المقدمة يتضح أن القائمين على المعهد تأقلموا مع فترة الانقطاع بسبب الوباء، واستغلوا الوسائل المتاحة، وهذا ما يُظهر الجدية وحسن التخطيط. وقد بدأت الأرقام بعد ذلك ترجع إلى وضعها تدريجيا.

إضافة إلى اعتناء المعهد بتحفيظ القرآن الكريم فإنه يهتم بالقراءات، حيث فتح قسم مرحلة الإجازة في 2015م، ونشاطه لا يزال متواصلا، كما فتح قسم مرحلة القراءات في 2016م والذي يشرف عليه مجموعة من الدكاترة منهم الدكتور: محمد بوركاب، والدكتورة يمينة بوسعادي من جامعة الأمير بقسنطينة، بالإضافة إلى الدكتور كمال قدة من جامعة واد سوف، والدكتور عاشور خضراوي من جامعة وهران.

وقد كللت جهود المعهد بثمار طيبة، منها ما يلي:

أ- تخرج 12 دفعة من صغار الحفظة في الفترة الممتدة بين: 2007-2020م.

ب- تخرج دفعة من حافظات القرآن الكريم في 2008م.

ج- تخرج دفعتين من حفاظ القرآن الكريم، بالإضافة إلى دفعتين من المجازين بالسند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين: 2015- 2019م.

وهناك العديد ممن حقق المبتغى بختم كتاب الله تعالى مع الإجازة في رواية ورش بعد عام 2019م إلى يومنا هذا.

والجدير بالتنبيه أن أغلب الحفظة يشتركون في تفوقهم الدراسي، سواء في مراحل التعليم الأولى أو في التعليم الجامعي؛ إذ إن معدلاتهم مرتفعة، كما أن فهم طلبة في طور الدكتوراه في العلوم التقنية. هذا بالنسبة للمتمدرسين. ومن طلبة المعهد أيضا نخبة المجتمع من أساتذة وأطباء ودكاترة في تخصصات أخرى... وجميعهم يتصفون بحسن السيرة والأخلاق، كما أن عددا لا بأس به صار يؤمّ الناس على سبيل التطوّع في صلاة التراويح، ويسهم في تعليم القرآن الكريم.

ونظرا لهذا الأثر فإن كثيرا من الأولياء أبدوا رغبتهم في تسجيل أبنائهم في المعهد، غير أن القائمين عليه يراعون قدرة الاستيعاب، و إمكانيات التأطير، خاصة مع انطلاق معهد العلوم الشرعية، والذي يعتبر بادرة خيرا على المنطقة بأكملها، ويُبشّر بنتائج مبهرة وهو في عامه الثاني منذ انطلاقه، وفي المطلب الموالي بيان لبعض الجهود المبذولة فيه.

4. جهود معهد سيدي تواتي في تدريس العلوم الشرعية

يأتي هذا المطلب ليرز أهم الجهود المبذولة في تدريس العلوم الشرعية من طرف معهد سيدي تواتي، وذلك من خلال فرعين.

1.4. إطار وأهداف التدريس

انطلق تجسيد مشروع تدريس العلوم الشرعية بمعهد سيدي تواتي في: 07 صفر 1443هـ، الموافق ل: 2021/09/14م، بفرع إغيل البرج بجاية، ويستهدف التكوين كل من توفرت فيه الشروط الموضحة في الجدول التالي:

السن	الجنس	المستوى الدراسي	التخصص
16 سنة فما فوق	الذكور والإناث	الأولى ثانوي فما فوق	كل التخصصات

بالنظر إلى الشروط السالفة الذكر يتضح أن القائمين على المشروع حددوها استنادا إلى أمرين: الأول: طبيعة التكوين الذي يخضع إليه المتمدرسون؛ والذي يتطلب قاعدة معرفية مبدئية تحصل غالبا لمن بلغ مستوى الأولى ثانوي فما فوق مهما كان تخصصه.

الأمر الثاني: الهدف التعليمي، والمتمثل في ترسيخ مبادئ العلوم الشرعية، وتكوين قاعدة صلبة للتعلم فيها أكثر، حرصا على سلامة المجتمع من التحديات المختلفة، وسعيا لتخريج كفاءات تضطلع بمهام التعليم القرآني والإرشاد الديني، والمساهمة في محو الأمية. وهذا الأمر ينبغي أن يتوجّه للجنسين على حدّ سواء حتى يعمّ الخير.

ويتولّى تدريس العلوم الشرعية أساتذة تتوفر فيهم شروط أهمها الكفاءة العلمية والخبرة المهنية في مجال التدريس، بالإضافة إلى الوسطية والاعتدال. ومن أبرز هؤلاء: الدكتورة زبيدة إقروفة وهي المشرفة على معهد الشريعة، والمكلفة بإعداد المقررات. بالإضافة إلى الدكتور كمال خلاف المتخصص في الفقه والأصول، والمتحصّل على شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر الشريف، ومن الأساتذة أيضا الدكتور نور

الدين مصطفىاي. وكل هؤلاء من أبناء منطقة القبائل، ويعرفون التحديات التي تواجههم.

2.4. مقرر التدريس

يخضع التكوين لأربع سداسيات يتم من خلالها دراسة 12 مقياسا، يخصص لكل مقياس 27 ساعة، ويخضع التقييم للمراقبة المستمرة بالإضافة إلى امتحان ختامي في كل مادة. وحيث أن الفئة المستهدفة غالبيتهم من الموظفين والطلبة فقد خصص يوم واحد في الأسبوع للتدريس، ويشمل الفترة الصباحية والمسائية. ويدرس الطلبة في كل سداسي ثلاثة مواد، وهي على النحو التالي.

السداسي الأول: يتلقى الطلبة من خلاله تكويننا في علوم القرآن، وعلوم الحديث، بالإضافة إلى فقه العبادات، وأما عن المقرر المعتمد، فهو كالتالي:

مقرر علوم القرآن	مقرر علوم الحديث	مقرر فقه العبادات
1. التعريف بعلوم القرآن.	1. مدخل إلى السنة النبوية.	مدخل إلى تاريخ الفقه الإسلامي. 2- تعريف الفقه، موضوعه، فائدته. 3- الطهارة. 4- أحكام المياه.
2. تنزيلات القرآن وتنجييمه.	2. التعريف بعلم الحديث.	5- النجاسة: أحكامها أنواعها. 6- الوضوء وأحكامه.
3. جمع القرآن وتدوينه.	3. التعريف بأهم الألفاظ التي تدور على ألسن أهل العلم.	7- الغسل وأحكامه. 8- التيمم وأحكامه. 9- الصلاة وأحكامها. 10- الأذان والإقامة وأحكامهما. 11- صفة صلاة المريض. 12- التقصير في الصلاة وأحكامه. 13- صلاة الجمعة والجماعة وأحكامهما.
4. النسخ في القرآن.	4. حجّة السنة ومكاتها والشبه التي تثار حولها.	14- الزكاة وأحكامها. 15- الصوم وأحكامه. 16- الحج وأحكامه- الأركان- الواجبات- كيفية الأداء.
5. أسباب النزول.	5. تقسيم الحديث باعتبار طريقه.	
6. التفسير: النشأة والتطور.	6. تقسيم الحديث باعتبار قبوله ورده.	
7. المكي والمدني.		
8. إعجاز القرآن.		
9. الأحرف السبعة.		

من خلال ما سبق يتضح أن المعيار المعتمد في تقرير المقاييس الثلاثة في السداسي الأول يعتمد على الأهمية؛ إذ نجد علوم القرآن وعلوم الحديث في المقدمة باعتبار تعلقهما بأهم مصادر التشريع الإسلامي، يليهما فقه العبادات الذي يستمد كثيرا من أحكامه من القرآن والسنة، ويتضمن العبادات العملية التي تأتي على رأس الأولويات الواجب تعلّمها لتعلّقها بأركان الإسلام.

ويلاحظ أن مقرر علوم القرآن يتناول بعض المباحث المهمة التي لا ينبغي لطالب الشريعة جهلها، وهي مفتاح لغيرها من المباحث حتى يتوسّع أكثر، خاصة إذا علمنا أن في العنصر الخاص بتعريف علوم القرآن يتمّ التطرق لمباحثه، ولأهم المؤلفات فيه.

وكذلك الشأن بالنسبة لعلوم الحديث، ومما يُحسب لوأضع المقرر عنايته ببيان حجّة السنة والرّد على الشبه المثارة حولها، وفي هذا مراعاة لواقع الحال؛ حيث انتشر التشكيك في هذا المصدر الأساسي من مصادر التشريع الإسلامي، وصارت شبه المستشرقين وأذناهم تدور في مواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام، مما سهّل وصولها إلى كثير من شرائح المجتمع؛ لذا فالعناية ببيان تهاافت هذه الشبه، وتبصير طلبة الشريعة بخطورتها أضحى واجب الوقت الذي ينبغي أن يقوم به أهل العلم، دفاعا عن دين الله

تعالى، وإظهار الحق وإزهاقا للباطل.

السداسي الثاني: ويعتبر خاتمة السنة الأولى، وفيه يتلقى الطلبة تكويننا في أصول الفقه والعقيدة بالإضافة إلى السيرة النبوية، ومفردات كل مقياس تظهر من خلال ما يلي:

مقرر أصول الفقه	مقرر العقيدة	مقرر السيرة النبوية
1.مدخل للتعريف بأصول الفقه. 2.الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية. 3. تقسيمات الأدلة الشرعية. 4. الكتاب. 5. السنة. 6. الإجماع. 7-المصالح المرسلة. 8- الاستحسان وسد الذرائع. 9- الاستصحاب والعرف. 10-مذهب الصحابي وشرع من قبلنا. 11- عمل أهل المدينة.	1-مدخل إلى العقيدة. 2-توحيد الألوهية. 3- توحيد الربوبية. 4-توحيد الأسماء والصفات. 5-أركان الإيمان. 6- نواقض الإسلام. 7- الفرق الإسلامية.	1- مدخل عام للسيرة. 2- ديانات العرب وصور من مجتمعهم. 3- أهل الكتاب والبعثة. 4- إرهافات النبوة. 5- نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأسرته. 6- المولد والسيرة قبل النبوة. 7- النبي صلى الله عليه وسلم والدعوة- العهد المكي (الدعوة السرية والجزيرية-الاضطهاد -البيعة الأولى والثانية- عام الحزن-الإسراء والمعراج) الهجرة (الأولى والثانية وإلى المدينة). بناء الدولة الإسلامية.

من خلال المفردات السابقة يتضح أنّ اختيار هذه المقاييس له أهداف تعليمية تكميلية لما سبق تناوله في السداسي الأول؛ فبعد أن درس الطالب فقه العبادات، يأتي أصول الفقه ليعرفه بأدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد، وهذا ما يغرس فيه احترام العلماء، ومعرفة أسباب الخلاف.

وأما مقياس العقيدة فأهميته ظاهرة؛ إذ إن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قد ركّزا على الاعتقاد وتصحيح الإيمان؛ لذا فالهدف التعليمي منه يتمثل في تعرّف الطالب على المباحث الرئيسية في العقيدة الإسلامية على منهج أهل السنة والجماعة، وهذا ما يغرس أركان الإيمان والإسلام في نفس المتعلم ويحمله على الالتزام بها، ويثمر الاعتقاد والسلوك الصحيح الذي ينفع العباد والبلاد، بعيدا عن الانحرافات الفكرية والتأويلات الباطلة.

وتعتبر السيرة النبوية تطبيق عملي للقرآن الكريم، وبيان لجهود النبي صلى الله عليه وسلم في ترسيخ العقيدة والإيمان في النفوس، وحمل الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، ومن خلال مفرداتها المقررة يلمّ الطالب بأهم مراحلها، ويستحضر في حياته الدعوية بعض الأمثلة في الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، ويستفيد العبر والدروس في كيفية التعامل مع الناس.

السداسي الثالث: وهو بداية السنة الثانية، وفيه يتلقى المتعلم تكويننا في مقياس المواثيق وفقه المعاملات بالإضافة إلى الثقافة العامة والحضارة الإسلامية، ومفردات كل مقياس تظهر من خلال ما يلي:

مقرر الثقافة العامة وتاريخ الحضارة الإسلامية	مقرر فقه المعاملات	مقرر الموارث
1. تاريخ الثورة الجزائرية. 2. الوطن والمواطنة. 3. أعلام الجزائر 4. الحركات الإصلاحية بالجزائر. 5. حقوق الإنسان- العولمة- المواثيق الدولية - ثقافة التعايش مع الغير. 6. مدخل عام في فقه الحضارة (تعريف الحضارة- مقوماتها- أسباب النهضة وشروطها- خصائصها). 7. معالم الحضارة الإسلامية ومصادرها (التعليم- التأليف والتصنيف- العلوم الشرعية- الطب- الفلك- الرياضيات. الفن المعماري الإسلامي. الأوقاف عبر التاريخ الإسلامي وأدوارها. التنظيم الإداري. العلاقات الدبلوماسية. النظام الاجتماعي.	1. التعريف بفقه المعاملات وأهميته. 2. أركان العقد. 3. عقد البيع حكمه ودليله 4. الشروط وأنواعها في البيع. 5. أنواع الخيارات. 6. السلم. 7. الربا. 8. الصرف والقرض. 9. الرهن والكفالة. 10. الحجر والفلس. 11. الوديعة واللقطة. 12. الوكالة.	1. مدخل إلى علم الميراث. 2. الحقوق المتعلقة بالتركة 3. أسباب الميراث، أركانه، شروطه، موانعه. 4. أصناف الورثة. 5. ميراث أصحاب الفروض 6. ميراث العسبة. 7. توريث ذوي الأرحام. 8. الحجب. 9. التأصيل. 10. العول والرد. 11. التصحيح 12. ميراث الحمل والمفقود.

يتمثل الهدف التعليمي من دراسة الموارث في تعرّف الطالب على القواعد الأساسية التي يتأسس عليها علم الفرائض، ومعرفة الأنصبة ومستحقها، وأخيرا التمكن من حلّ الفرائض مهما تنوعت، هذا ما لمستته من كثير من طلبة المعهد، وهذا جانب إيجابي ينبغي أن يُثمّن. كما ينبغي إضافة معايير التفاوت في الأنصبة للردّ على شبهة تفضيل الرّجل على المرأة.

ويتضح التناسب في تقرير فقه المعاملات؛ حيث إن الطالب أخذ في السنة الأولى فقه العبادات، فناسب أن يواصل المسيرة ليتعرّف على شمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة، وقد تمّ انتقاء بعض المعاملات وتفصيلها التي تشتد الحاجة إليها، مؤصّلة من مصادر التشريع على المذهب المالكي.

وأما عن مقياس الثقافة العامة وتاريخ الحضارة الإسلامية فيعتبر امتدادا في شقه الثاني لما تلقاه الطالب في السيرة النبوية؛ ليقف على جوانب العبقريّة في تاريخ المسلمين، ويرى معالم القوة في الحضارة التي وضع النبي صلى الله عليه وسلم أسسها.

وأما الشق الأول والمتعلّق بالثقافة العامة فالهدف منه واضح؛ إذ يجعل الطالب ملماً ببعض المعارف والتواريخ الهامة والمصطلحات الأكثر تداولاً على السّاحة الإعلاميّة والدوليّة؛ ليوكب العصر، ولا يبقى حبيس المدارك الشرعيّة فقط.

السداسي الرابع: وهو آخر سداسي مقرر على الطلبة، يخضعون من خلاله إلى تكويننا في فقه الأسرة واللغة العربية والتفسير، ومفردات كل مقياس تظهر من خلال ما يلي:

مقرر الأسرة	مقرر اللغة العربية	مقرر التفسير
1. تعريف عام بالأحوال الشخصية.	1. أهمية اللغة العربية وعلاقتها بالقرآن والسنة.	1. تاريخ التفسير أنواع التفسير ومصنفاته. 2. ضوابط التفسير
2. موانع الزواج. 3. الخطبة وأحكامها.	2. أقسام الكلام: الجملة الفعلية - الجملة الاسمية - شبه الجملة.	3. شروط المفسرين. 3. مناهج التفسير (التفسير الفقهي-التفسير التحليلي- التفسير البلاغي-التفسير الموضوعي...)
3. أركان وشروط عقد الزواج.	3. الاسم. 4. الفعل.	4. إعجاز القرآن. 5. شهادات معاصرة حول التفسير.
4. الحقوق والواجبات الزوجية.	4. الحروف والأسماء الموصولة وإعرابها.	
5. الاشتراط في عقد الزواج.	5. أخطاء إملائية شائعة.	
6. النسب وطرق إثباته.		
7. طرق فك الرابطة الزوجية.		
8. آثار فك الرابطة الزوجية (العدة-الحضانة - النزاع في متاع البيت).		

يتضح من خلال مقياس فقه الأسرة سعي القائمين على المعهد لتكوين نظرة فقهية متكاملة لدى المتلقي؛ فالأحوال الشخصية مرتبطة بالحياة الخاصة لكل فرد؛ إذ تسهم في تنظيم علاقته مع قرابته من كل الوجوه، كما أنها تستمد أحكامها من الفقه الإسلامي مباشرة، لذلك كان لزاما إدراج هذه الوحدة ضمن المقرر الدراسي، حتى يتمكن الطالب من معرفة حدود العلاقة الأسرية.

وأما عن تدريس اللغة العربية فالهدف تنشئة جيل معتز بها اعتزاز أجداده، مدرك لمواطن الجمال فيها، بالإضافة إلى دراسة الفروع الخاصة بها ومباحثها المتعددة، وتصويب اللسان، ما ييسر فهم القرآن والسنة وكلام أهل العلم. ومن باب التقويم فالظاهر أنّ هذه المادة حقها التقديم للسنة الأولى.

وأما مقياس التفسير فأهميته لا تخفى؛ إذ إن شرف العلم بشرف المعلوم؛ لذا فعلم التفسير أشرف العلوم على الإطلاق لتعلقه بكلام الله تعالى. وقد تركّ للسداسي الأخير نظرا لما يستدعيه من مبادئ لا بدّ منها، فأغلب العلوم السابقة خادمة له، خاصة علوم القرآن وأصول الفقه واللغة العربية.

هذه بعض الجهود المبذولة في تدريس العلوم الشرعية، والأمر لا يزال في بدايته؛ فهذه هي الدفعة الأولى، وهي على وشك التخرّج.

وقد سطر المعهد جملة من المشاريع المستقبلية؛ منها:

- إقامة دورات تكوينية وتدريبية في الميراث.
- فتح قسم الإجازة في الميراث.
- فتح قسم الإجازة في الفقه المالكي.
- تأسيس مكتب للفتوى يضم خيرة أهل العلم والفضل.
- تأسيس مكتب للصلح وفض النزاعات.
- إنشاء هيئة التأهيل الأسري. نسأل الله أن يوفّق القائمين عليه وينفع بهم.

5. خاتمة

- بعد أن تحدثت عن الامتداد التاريخي لمعهد سيدي التواتي، مبيّنا أهم المراحل التي مرّ عليها هذا الصرح العلمي، وصولاً إلى وقتنا الحالي، يمكن حوصلة النتائج المتوصل إليها فيما يلي:
- يعتبر الشيخ محمد تواتي البجائي من علماء القرن التاسع، وقد حظي بمكانة علمية واجتماعية مرموقة.
 - ساهم الشيخ محمد تواتي في حماية الثغور، حيث حرّض أهل وهران على محاربة الإسبان، وكان ذلك قبل احتلالها، ممّا يبرز بعد نظره وقوة فراسته.
 - تعتبر زاوية الشيخ محمد تواتي ببجاية من أشهر الزوايا، حيث أخرجت أجيالاً من المتعلمين، بالإضافة إلى قيامها بضيافة عابري السبيل...
 - نظراً للقيمة العلمية والاجتماعية لزاوية محمد تواتي فإن فرنسا حوّلتها إلى ثكنة عسكرية.
 - بُعث معهد سيدي تواتي من جديد، ويعود ذلك إلى عام: 1427هـ، الموافق ل: 2006م، بعد تأسيس جمعية إحياء معهد سيدي تواتي لتعليم القرآن الكريم والقراءات والعلوم الشرعية.
 - رغم عدم توفر منشأة فنية في البداية إلا أنّ المعهد حقق العديد من الإنجازات، على رأسها تلك الأفواج المتلاحقة من حملة كتاب الله سبحانه وتعالى.
 - يضم المعهد العديد من الفئات المنتسبة إليه، وهي كالتالي: فئة ما قبل التمدرس، فئة محو الأمية، فئة طلبة الابتدائي، فئة طلبة المتوسط والثانوي، فئة الكبريات، فئة الذكور الكبار.
 - يعتمد المعهد في تعليم القرآن الكريم على اللوح بالنسبة للمتمكنين من الكتابة، بينما يتمّ تلقين صغار الحفظة وأقسام محو الأمية في مراحلهم الأولى.
 - عرف المعهد تزايداً في عدد المنتسبين إليه منذ بداية نشاطه، ثم عرف تراجعاً عام 2020م بسبب جائحة كورونا، غير أنّه ورغم الوباء لم يتوقف؛ حيث اعتمد في فترة الحجر الصحي على نمط التدريس عن بعد.
 - أغلب طلبة المعهد متفوقون دراسياً، وفيهم طلبة في طور الدكتوراه في العلوم التقنية.
 - استقطب المعهد طلبة يعدّون من نخبة المجتمع؛ إذ فهم الأساتذة والأطباء...
 - استطاع المعهد أن يدعّم مساجد الولاية بحفظة القرآن للإعانة في تدريسه، بالإضافة إلى إمامة الناس في صلاة التراويح.
 - يقوم المعهد بتدريس العلوم الشرعية لمدة سنتين، ويستهدف 12 مقياساً، وهي كالتالي: علوم القرآن، علوم الحديث، فقه العبادات، أصول الفقه، العقيدة، السيرة النبوية، الموايظ، فقه المعاملات، الثقافة العامة والحضارة الإسلامية، فقه الأسرة، اللغة العربية، التفسير.
 - يتولى مهمة التدريس أساتذة أكفاء، يجمعون بين التحصيل العلمي والخبرة في التدريس بالإضافة إلى الوسطية والاعتدال.
 - يراعي المعهد أسلوب التدرج في التعليم.
 - سطر المعهد جملة من المشاريع المستقبلية؛ منها:
 - ✓ إقامة دورات تكوينية وتدريبية في الميراث.

- ✓ فتح قسم الإجازة في الميراث.
- ✓ فتح قسم الإجازة في الفقه المالكي.
- ✓ تأسيس مكتب للفتوى يضم خيرة أهل العلم والفضل.
- ✓ تأسيس مكتب للصلح وفض النزاعات.
- ✓ إنشاء هيئة التأهيل الأسري.

6. قائمة المراجع

1. المؤلفات:

- أبو القاسم سعد الله، (2007م)، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، الجزائر، دار البصائر، ط:3.
- أبو القاسم سعد الله، (2007م)، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر، دار البصائر للنشر والتوزيع، ط خاصة.
- البخاري محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط:1.
- الثعالبي عبد الرحمان، (2011م)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: عمار طالبي، الجزائر، عالم المعرفة، ط خاصة.
- الملي مبارك، (1406هـ)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- الورثيلاني الحسين، (1429هـ-2008م)، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط:1.

2. الوثائق والمقابلات:

- أرشيف جمعية إحياء معهد سيدي تواتي.
- أحمد بن فضالة، 25/06/2023م، بجاية.
- زبيدة إقروفة، 24/06/2023، بجاية.

Bibliography List

1. Books :

- Abu Al-Qasim Saad Allah, (2007), Research and opinions on the history of Algeria, Algeria, Dar Al-Basa'ir, Edition: 3.
- Abu Al-Qasim Saad Allah, (2007), Cultural history of Algeria, Algeria, Dar Al-Basa'ir for Publishing and Distribution, Special Edition.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, Sahih Al-Bukhari, 1422 AH, Dar Touq Al-Najah, Edition: 1.
- Al-Tha'labi, Abdul Rahman, (2011), Al-Jawaher Al-Hasan fi Tafsir Al-Quran, Edited by Amar Talbi, Algeria, Al-Alam Al-Ma'arifa, Special Edition.
- Al-Mili, Mubarak, (1406 AH), History of Algeria in ancient and modern times, Algeria, National Book Institution.
- Al-Warhilani, Hussein, (1429 AH - 2008), Nazhat Al-Anzar fi Fadl Ilm Al-Tarikh wal Akhbar, Cairo, Maktabat Al-Thaqafah Al-Diniyah, Edition: 1

2. Documents and Interviews:

- Archive of the Revival Association of Sidi Twati Institute.
- Ahmed Ben Fadhala, 25/06/2023, Bejaia.
- Zubeida Ikroufa, 24/06/2023, Bejaia.



الحديث الحسن عند الإمام الحسين البغوي في كتابه شرح السنة *Al-hadith Al-hacen according to Imam Al-Hussain Al-Baghawi in his book Sharh al-Sunnah*

أ.د. مصطفى حميداتو
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)
Mostafa60@hotmail.com

ط.د. رمضان ديب*
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)
dib.ramdane@gmail.com

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ القبول: 2023/09/19

تاريخ الاستلام: 2023/02/15



ملخص: الحمد لله، وبعد: يعدّ كتاب شرح السنّة للإمام البغوي من مظان الحديث الحسن، وقد جاء هذا البحث بهدف إلى بيان مقصود الإمام البغوي من استعمال مصطلح "حديث حسن..." في هذا الكتاب، مع الكشف عن مستنده في الحكم بالتحسين، وقيمة تلك الأحكام. وقد انتهت الدراسة إلى أنّ قصد الإمام البغوي من الحديث الحسن يتفق مع معناه المشهور في كتب المصطلح، وأنه عيال في الحكم بالتحسين على الإمام الترمذي في كتابه الجامع إلاّ أحاديث يسيرة؛ وبذلك يكون كتاب شرح السنّة من مظانّ الحديث الحسن الفرعية.

الكلمات المفتاحية: الحسن؛ البغوي؛ الترمذي؛ شرح السنّة؛ الجامع.

Abstract: Praise to Allah, Sharh Al-Sunnah of Imam Al-Hussain Al-Baghawi is considered one of the sources of Al-hadith Al-hacen. This study aims to understand what Imam Al-Baghawi meant with "Hadith Hacen" in his book and on which bases he relied to judge a Hadith as Hacen and the value (degree) of his judgments.

The study revealed that the definition of Al-hadith Al-hacen according to Imam Al-Baghawi agrees with what is known in the books of Hadith terminology and the extent to which Al-Baghawi benefited from the book of Al-Tirmidhi Al-Jami' - except for a very few number of Hadiths and hence it became clear that Sharh Al-Sunnah is one of the secondary sources of Al-hadith Al-hacen.

Keywords: Al-Hacen, Al-Baghawi, Al-Tirmidhi; Sharh al-Sunnah; Al-Jami'.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله ذي الفضل والإحسان، أحمده على كريم الإنعام وحسن الفعال، وأشهد أنّ لا إله إلا الله وحده لا شريك له بيده الخير والإحسان، وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله أحسن الناس خلقا، وأصدقهم لهجة، وألينهم عسرة، وأخفهم للجناح، صلى الله عليه وعلى آله وصحابه ومن تبعهم بإحسان وسلّم تسليما كثيرا.

أمّا بعد، فإنّ مصطلح الحديث الحسن وما يتناوله يُعدّ من مباحث علوم الحديث التي أخذت حيّزا كبيرا من كلام أهل العلم، وكتاباتهم، ومناقشاتهم، بدءًا باعتباره قسما مستقلا من أقسام الحديث، أو هو مندرج في أحد قسمني الحديث: الصّحيح أو الضّعيف، ثمّ بحثًا عن أوّل من عُرف بإفراده قسيما للصّحيح والضّعيف، ثم بياننا لحده وحقيقته التي تُميّزه عن قسيميه، وما نتج عن ذلك من اعتراض، وتعقّب، واستدراك؛ جعل الإمام الذهبيّ (ت: 748هـ) - وهو من أهل الاستقراء التام- يقول: "ثم لا تطمع بأنّ للحسن قاعدة تدرج كل الأحاديث الحسان فيها، فأنا على إياس من ذلك!"¹.

وزاد أمر الحديث الحسن إشكالا جريان إطلاقه وصفا لبعض الأحاديث في كلام الأئمة المتقدمين مع تباين مقاصد استعمالهم، ثم جاء الإمام الترمذي (ت: 279هـ) فأكثر من التعبير به، ونوّه بذكره، نعم لقد أحسن الصنيع، واختصر الطريق -ابتداءً- حين كشف عن مقصوده من استعمال مصطلح الحسن؛ ولكن ذلك الحد صار مُشكلا، وصعب الطريق دون تحقيق مقصوده، وتباينت الآراء في توجيهه، لاسيما عند تنزيل تنظيره على تطبيقه في كتابه الجامع، ثم وعّر السبيل في ذلك استحداث الترمذي للصيغ المركبة بين وصف الحسن، والصحة، والغرابة؛ إلا أنّ الإمام الترمذي بهذا قد فتح الباب أمام من جاء بعده، فشاع إطلاقهم للحسن حكما ووصفا للأحاديث، ومن أبرز من أظهره في تصانيفه بعده الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود البغويّ (ت: 526هـ)، حيث أكثر منه في كتابيه شرح السنّة ومصابيح السنّة؛ أكثر في شرح السنّة من الحكم على الأحاديث بالتحسين تارة بنقل حكم الإمام الترمذي وتارة دون ذلك، وفي مصابيح السنّة صرح بتقسيم أحاديثه إلى صحاح وحسان، وجعل للأحاديث الحسان اصطلاحا جديدا ذكره؛ جعل أهل العلم يستشكلونه ويتعقّبونه، وأيا كان فقد كشف عن اصطلاحه فيه؛ فيبقى البحث في مدى التزامه، إلا أنّ كتاب شرح السنّة لما كثر فيه دوران الحديث الحسن استدعى معرفة مراده منه فيه - فربما سحّب اصطلاحه في المصابيح إلى شرح السنّة، وربّما أنّه سار فيه على الاصطلاح المشهور أو له اصطلاح آخر جديد- كما استدعى معرفة قيمة تلك التحسينات، وهل هي كفيلا بعدّ شرح السنّة من مظان الحديث الحسن؟ أم أنّ الأمر لا يعدو نقلا لآراء غيره؛ لاسيما ما عُرف في كتابه من كثرة نقل تحسينات الإمام الترمذي؟.

وقد جاءت هذه الدّراسة لتبحث في تلك الأحاديث الحسنة قصد الوصول إلى:

¹ محمد (شمس الدين) الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص 28.

أ- تحرير مفهوم الحديث الحسن عند الإمام البغويّ - رحمه الله- في كتابه شرح السنّة، ومدى علاقته باصطلاحه المشهور عنه في كتابه مصابيح السنّة.

ب- بيان منزلة كتاب شرح السنّة بين مظان الحديث الحسن.

ت- نسبة استفادة الإمام البغويّ - رحمه الله- من الإمام الترمذي - رحمه الله- في الحكم على الأحاديث بالتحسين.

ث- بيان الأحاديث التي حسنها الإمام البغويّ - رحمه الله- استقلالا، ومسلكه في ذلك.

هذا، وقد تناولت هذا الموضوع باستخدام مناهج متعددة، أهمّها وأحضرها المنهج التحليلي القائم على جمع المادة التي يراد بحثها، وهي الأحاديث الحسان في شرح السنّة، ثم تقسيمها على وحدات كبرى بحسب طريقة البغويّ - رحمه الله- في كتابه، بين الترخيب من طريق الترمذي - رحمه الله- أو غيره، وبين التنصيص على تحسين الترمذي - رحمه الله- وإغفاله، لتصفو لنا الأحاديث التي يظهر استقلال البغويّ - رحمه الله- بتحسينها ابتداء، الأمر الذي يسمح بتفسيرها، واستنطاقها، وجمع نظائرها؛ قصد الوصول إلى الأهداف التي يصبو إليها البحث، والجواب عن الإشكالات التي يطرحها.

وقد جاءت خطة هذا البحث الموسوم بـ " الحديث الحسن عند الإمام الحسين البغويّ في كتابه شرح السنّة " متمثلة في مقدمة تمهّد للموضوع، وتطرح إشكاليته، وتحدّد أهدافه ومنهجيته التي تحكمه، ومادة البحث، والتي قسّمت على مراحل ثلاثة، مبدؤها في التعريف بالمؤلف والمؤلف، ثم أتبعته في مرحلة ثانية بمختصر في الكلام عن الحديث الحسن على طريقة كتب المصطلح، لأصل في الأخير إلى المقصود الذي يجيب عن إشكالية البحث، عملت فيه على تمييز الأحاديث الحسان في شرح السنّة، ثم بيان الأحاديث الحسان التي اتفق إخراج البغويّ - رحمه الله- لها مع إخراج الترمذي - رحمه الله- لها سواء أخرجها من طريقه أم من طريق غيره، متممًا الكلام في الجزئية الثانية من هذا العنصر الأخير عن الأحاديث الحسان عند البغويّ - رحمه الله- ممّا لم يخرج الترمذي - رحمه الله- في جامعه، وقد تحصّلت لديّ منها 18 حديثًا قمت بدراستها وتحليلها، وانتهيت بعدها إلى خاتمة سجّلت بها أهمّ النتائج التي كشفت الدراسة عنها، وذيلت البحث بقائمة للمصادر والمراجع، وفهرس موضوعات البحث، وإليك نسقها مرقمة مختصرة:

1. مقدمة.
2. التعريف بالإمام أبي محمد البغويّ وكتابه شرح السنّة.
3. الحديث الحسن حقيقته وبيان تناول العلماء له.
4. دراسة الأحاديث الحسان عند الإمام البغويّ في كتابه شرح السنّة.
5. خاتمة.
6. قائمة المصادر والمراجع.

2. التعريف بالإمام أبي محمد البغويّ وكتابته شرح السنّة

1.1. التعريف بالإمام أبي محمد البغويّ:

1.1.1. حياته الشخصية (اسمه، نسبه، مولده، نشأته، وفاته):

هو الإمام محيي السنّة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغويّ¹.

والبغويّ- بفتح الباء الموحّدة والغين المعجمة وبعدها واو- نسبة إلى موطن ولادته بـ"بَغ"- بفتح الباء والغين المعجمة المشدّدة-، ويقال لها "بَغشور" بليدة بخراسان²، وهي الآن جزء من دولة تركمانستان.

وقد كانت ولادته في جمادى الأولى سنة 433هـ³ على الصحيح، ونشأ في بيت متواضع، فقد عُرف بأبيه

الذي كان بائعاً للفراء، وكان متزوّجاً قليل ذات اليد مائلاً إلى الزهد والقناعة⁴، ولا يُعلم أنّه حجّ⁵.

2.1.2. حياته العلمية (شيوخه، تلامذته، مؤلفاته):

أولاً: شيوخه وتلامذته:

انصرف البغويّ -رحمه الله- للعلم مبكراً وشُغف به، واتفق له ببلده مَرَوَ الرُّوذ لُقياً إمام عصره القاضي الحسين بن محمد المروزي، فقيه خراسان (ت: 462هـ)⁶، الذي تفقّه عليه ولازمه حيناً بل وميتاً (تصانيفه)، وروى عنه وعلى يده تخرّج، وكان أخصّ تلاميذه، فكان له به شُغلٌ عن الرّحلة هنا وهناك، كما اتّفق له السّماع من عدد من شيوخ بلاد خراسان - وكانت بلادا تعج بالعلماء- في شتى فنون العلم تفسيراً وحديثاً وفقهاً وغيرها؛ الأمر الذي كان له الأثر البالغ في تكوين شخصيته العلميّة العليّة، ومن أبرز شيوخه كذلك: أبو القاسم الفوراني (ت: 461هـ)⁷، وأبو عمر عبد الواحد المليحي (ت: 463هـ)⁸، وغيرهما.

هذا، وقد ذاع صيت البغويّ - رحمه الله- بمروالروذ، وتبوأ مقام شيخه القاضي الحسين في الفقه والفُتيا، وكثرت سماعاته؛ فقصده طلاب العلم، وتخرّج على يديه جمع منهم: أخوه أبو علي الحسن البغويّ (ت: 529هـ)⁹،

¹ ينظر: يوسف ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، ص 224، إسماعيل ابن كثير، طبقات الشافعيّين، ص 548.

² ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص350-354، محمد شُرّاب، المعالم الأثرية في السنّة والسيرة، ص 108.

³ ياقوت الحموي، معجم البلدان، مصدر سابق، ج1، ص468.

⁴ أحمد ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص137.

⁵ محمد (شمس الدين) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص441.

⁶ تنظر ترجمته في: محمد (شمس الدين) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج18، ص260.

⁷ تنظر ترجمته في: محمد (شمس الدين) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج18، ص264، 265.

⁸ تنظر ترجمته في: محمد (شمس الدين) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج18، ص255، وقد أكثر البغويّ الرواية عنه في كتبه، وكتب الباحث: عبد الحميد شيخون رسالة ماجستير بعنوان: روايات البغويّ في تفسيره معالم التنزيل عن شيخه عبد الواحد المليحيّ «تخرّج ودراسة».

⁹ محمد (شمس الدين) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج11، ص474.

وأبو منصور محمد العطارى (ت: 571هـ)¹، وأبو المكارم النّوقانى (ت: 600هـ)².

ثانيا: مؤلفاته:

براعة البغويّ - رحمه الله-، وحسن أخذه للعلم، وتنوّع الفنون التي اقتطف منها، أثمرت له علومًا نافعة، وكتبها متنوّعة في فنون متعدّدة منها:

- معالم التّزِيل: والمعروف بتفسير البغويّ، وأصله في الجملة اختصار لتفسير الثّعلبي³.
- الجمع بين الصّحيحين: نسبّه إليه جماعة من مترجميه⁴، ولم يوقف عليه.
- شرح السنّة: وسيأتي الكلام عليه مفصّلًا.
- مشكاة الأنوار في فضائل النّبى المختار وشمائله: وهو من أوسع الكتب في باب الشّمائل، وقد طبع محقّقًا في رسالة ماجستير جامعة أم القرى بتحقيق الباحث: طلال أبو النّور، سنة 1409هـ.
- مصابيح السنّة: وهو أشهر كتبه على الإطلاق، قال المناويّ (ت: 1030هـ) عنه: (فإنّ أجمع المصنّفات المختصرات في الأخبار النّبوية، وأحسن المؤلّفات الجامعات للأثار المحمّدية كتابُ "المصابيح"⁵)، وأشهر الأعمال عليه تكملة ابن الخطيب التبريزي (ت: 741هـ) والمسماة بـ"مشكاة المصابيح".
- وقد طبع كتاب المصابيح طبقات أولى على هامش الموطأ ببولاق سنة 1294هـ ثم طبع بدار المعرفة من جماعة من المحققين سنة 1407هـ.

- التّهذيب: أو تهذيب الأحكام، مختصّ بفقه الشافعيّة، وبه يعرف فيقال: صاحب التّهذيب، وهو مطبوع⁶.
- الفتاوى له، وقد حقّقها يوسف القرزعي في رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية بالمدينة عام 1431هـ.
- فتاوى القاضي حسين: وهي فتاوى فقهية للقاضي حسين، جمعها ورتّبها على مختصر المزيّ⁷.

2.2. التعريف بكتاب شرح السنّة:

1.2.2. تاريخ كتاب شرح السنّة:

عُرف كتاب شرح السنّة بهذا الاسم، وقد انْتزع من قول البغويّ - رحمه الله- في مقدمة كتابه: "أما بعد فهذا كتابٌ في شرح السنّة..."⁸،

¹ محمد (شمس الدين) الذهبيّ، تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج12، ص502، السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعيّة الكبرى، ج6، ص92، 93، وحدث عنه بشرح السنّة ومعالم التّزِيل.

² محمد (شمس الدين) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج21، ص413، 415.

³ ينظر: الحسين البغويّ، (مقدّمة) معالم التّزِيل، ص34، أحمد ابن تيمية، مقدّمة أصول التفسير، ص51.

⁴ محمد (شمس الدين) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج19، ص440، محمد الداودي، ج1، ص161.

⁵ محمد المناوي، كشف المناهج والتناقيح في تخرّيج أحاديث المصابيح (مقدّمة)، ص49.

⁶ منها طبعة دار الكتب العلمية سنة 1418هـ بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوّض، وتلّتها طبعات محققة في رسائل العلميّة في الجامعة الإسلامية بالمدينة والمنورة وجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

⁷ الحسين البغويّ، فتاوى القاضي حسين (مقدّمة)، ص45.

⁸ الحسين البغويّ، شرح السنّة، ج1، ص2.

واتفق عامة مترجميه على نسبه له¹، وقد أفصح البغويّ - رحمه الله - في مقدمة كتابه عن مضمون الكتاب وشرطه فيه بقوله: "فَهَذَا كِتَابٌ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ، يَتَضَمَّنُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَثِيرًا مِنْ عُلُومِ الْأَحَادِيثِ، وَفَوَائِدِ الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ حَلِّ مَشْكِهَا، وَتَفْسِيرِ غَرِيْبِهَا، وَبَيَانِ أَحْكَامِهَا، ... وَلَمْ أُوَدِّعْ هَذَا الْكِتَابَ مِنَ الْأَحَادِيثِ إِلَّا مَا اعْتَمَدَهُ أَيْمَّةُ السَّلَفِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُ الصَّنْعَةِ، الْمُسَلَّمُ لَهُمْ الْأَمْرُ مِنْ أَهْلِ عَصْرِهِمْ، وَمَا أُوَدِّعُوهُ كِتَابَهُمْ، فَأَمَّا مَا أَعْرَضُوا عَنْهُ مِنَ الْمَقْلُوبِ وَالْمَوْضُوعِ وَالْمَجْهُولِ، وَاتَّفَقُوا عَلَى تَرْكِهِ، فَقَدْ صَنَتِ الْكِتَابَ عَنْهَا..."².

وللكتاب نسخ خطية كثيرة بلغت ستاً، وقد عمل محققو الكتاب في المكتب الإسلامي على جمعها.

وأما طبقات الكتاب فقد طُبِعَ أَوَّلًا سنة 1391هـ، حيث قام الأستاذان شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش بطبع خمسة أجزاء منه محققة³، ثم طبع جزء يقيم منه بدار الكتب المصرية، وفي سنة 1399هـ أتم الأستاذ شعيب الأرنؤوط عمله على الكتاب ليخرج في طبعة كاملة سنة 1400هـ في 14 مجلدًا⁴.

• وقد ترّع كتاب شرح السنّة على منزلة عالية عند أهل العلم، فذكروا فيه من جميل الوصف، ونقلوا من علومه وفوائده، ومن استنباطاته وتحريراته ما ينبئ عن أهميته وبراعته، قال صديق حسن خان (ت: 1307هـ): "وكتابه شرح السنّة كافٍ في فقه الحديث وتوجيه مشكلاته"⁵.

ومن أهم مختصراته مختصر صفي الدين الأرموي، ومختصر أبي القاسم الواسطي الذي قام بحذف أسانيده وسماه: "لباب شرح السنّة في معرفة أحكام الكتاب والسنّة" وغيرهما.

2.2.2. منهج المؤلف في الكتاب:

أولاً: منهجه في ذكر تراجم الأبواب:

حرص البغويّ - رحمه الله - في غالب أبواب الكتاب على التّرجمة لكل باب، وامتازت جلُّ تراجمه بالوضوح، مع مناسبة ظاهرة بين التّرجمة وأحاديث الباب، والمسلك العام لتلك التّراجم أن تكون مشفوعة بأحاديث الباب، وقد يصدرها بآية أو آيات مناسبة لمقصود الترجمة.

مثال⁶: باب تبليغ حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وحفظه

قال الله سبحانه وتعالى: **وما آتاكم الرسول فخذوه [الحشر: 7].**

¹ ينظر: محمد (شمس الدين) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج 19، ص 439، السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج 7، ص 75.

² الحسين البغويّ، شرح السنّة، مصدر سابق، ج 1، ص 2.

³ ينظر: تعليق شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 439.

⁴ ينظر: تعليق شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 439.

⁵ محمد القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، ص 124.

⁶ الحسين البغويّ، شرح السنّة، مصدر سابق، ج 1، ص 235.

قال الشيخ الإمام: الأمر عام في حق أهل زمانه، ومن جاء بعدهم، ولا وصول إلى من بعدهم إلا بالتبليغ. وقال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبته: «فليبلغ الشاهد الغائب».

ثانيا: منهجه في ذكر الأحاديث والحكم عليهما:

قصد البغوي - رحمه الله - في كتابه إلى ذكر أصول أحاديث الكتاب مسندة منه إلى النبي ﷺ، وفي الأحاديث جملة قليلة علّق أسانيدھا طلبا للاختصار¹.

وفي التخرّيج اتجهت عناية البغوي - رحمه الله - أصالةً إلى تخرّيج أحاديث الصّحّيحين أو أحدهما التي رواها من غير طريقهما، وما أخرجه عن غيرهما كالترمذي وأبي داود والحاكم... فقليل بالنسبة لهما.

وأما منهجه في الحكم على الحديث فطريقته كالتالي:

1- أحاديث نص على صحتها أو حسنها: فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما أسندها عن أحدهما أو أخرجهما عنهما مع قوله: حديث متفق على صحته²، أو حديث صحيح إن كان عند أحدهما³، وإن كان الحديث صحيحا وهو في غير الصحيحين صرح بصحته أو تحسينه.

2- أحاديث نص على ضعفها: وهي قليلة بالنسبة لأحاديث الكتاب، وغالبا في الشواهد والمتابعات، وغالب عمدته في التضعيف مستفاد من كلام الترمذي - رحمه الله - في جامعه.

ومن أمثله⁴: ما جاء في باب ثواب العمل في عشر ذي الحجة من كتاب الجمعة حيث أورد بسنده حديث أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر».

ثم قال: "وإسناده ضعيف، قال أبو عيسى: سألت محمدا، عن هذا الحديث، فلم يعرفه من غير هذا الوجه مثل هذا".

3- وأما الأحاديث المعلقة فقد وصلها في كتابه، وأبان عن حكمها في تلك المواضع، وغالبا صحيح⁵.

ثالثا: منهجه في شرح الأحاديث:

يعد كتاب شرح السنّة مؤلفا جامعا بين الحديث وفقهه، وأفراد العلوم التي وظفها في شرحه تعود إلى أربعة هي: التفسير وعلومه، والحديث وعلومه، وعلوم اللغة العربية، وعلم الفقه وأصله، وهو يسوق ترجمة الباب مضمّنة الوحدة الموضوعيّة لأحاديث الباب، ثم يورد الآيات القرآنية التي تناسب مقصود

¹ ينظر: المثال السابق في منهجه في ذكر تراجم الكتاب حيث أورد الحديث معلقا.

² ينظر: الحسين البغوي، شرح السنّة، مصدر سابق، ج3، ص319، ج6، ص217.

³ ينظر: الحسين البغوي، شرح السنّة، مصدر سابق، ج6، ص382، ج8، ص73.

⁴ ينظر: الحسين البغوي، شرح السنّة، مصدر سابق، ج4، ص346.

⁵ ينظر: علي بادحدح، المدخل إلى شرح السنّة، ج1، ص480، 481.

التّرجمة، ويسوق شيئاً من تفسيرها مستعينا بأقوال أئمّة التفسير من الصّحابة والتّابعين، يسوق أحاديث الباب مسندة مخرّجة، مضمّنة لها ضبط أسماء رجالها، وألفاظ متونها، وبيان غريبها، وبعض ما يستنبط من نصّها...، ثم يبين مناسبة الحديث وموضوع المسألة المبحوثة؛ ليزدلف منها إلى مذاهب العلماء، مبيناً أحيانا وجه كل قول، وجواب كلّ فريق، وربما تكلم في بيان مختلف الحديث...، ويتمّ مرات شرحه للباب بذكر فوائد متنوّعة من أحاديث الباب، تسوقه إلى بسط القول في مسائل فرعيّة مُلحقة بمسألة الباب.

رابعا: موارده في الكتاب:

1- موارده في رواية الحديث: وأهمها الصحيحان وجامع الترمذي وأبي داود¹ وموطأ مالك²، كما استقى مادة أحاديث الكتاب من موارد أخرى كمسندي الشافعي وأحمد، ومصنفي عبد الرزاق وابن أبي شيبة، وكتب أبي عبيد القاسم بن سلام، والأموال والترغيب والترهيب لابن زنجويه³ وغيرها.

2- موارده في الدراية (شرح الأحاديث): وأحضرها عنده موردان:

أ- جامع الإمام الترمذي: ويعد مورده الأول في الشرح؛ بل إنّ بناء المادة العلمية في شرح عامة الأبواب استفادها البغويّ - رحمه الله - من جامع الترمذي مع حسن اقتباس، وزيادة بيان⁴.

ب- مصنفات الإمام الخطابي (ت: 388هـ) (معالم السنن، وأعلام السنن)⁵

كما استقى البغويّ - رحمه الله - في شرحه من تهذيب اللغة للأزهري، وغريب الحديث لأبي عبيد⁶ وغيرها.

3. الحديث الحسن حقيقته وبيان تناول العلماء له

1.1. تعريف الحديث الحسن وأنواعه:

ينقسم الحديث بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر إلى قسمين صحيح وضعيف، فالصحيح ما ثبتت حججته لصحة نسبه إلى النبي ﷺ، وضعيف غير صحيح وهو الذي لم تثبت حججته لعدم صحة نسبه إلى النبي ﷺ، وعلى هذا عمل جماعة من المتقدمين⁷؛ بل حكاها ابن تيمية (ت: 728هـ) إجماعاً قبل الترمذي⁸.

¹ ينظر: شرح السنة ج1، ص 445، برقم: (229)، ج5، ص 206 برقم: (1402).

² ينظر: شرح السنة ج3، ص 62 برقم: (590)، ج5، ص 117 برقم: (1329).

³ ينظر على الترتيب: ج12، ص 306 برقم: (8891)، ج13، ص 161 برقم: (3583)، ج2، ص 66 برقم: (284)، ج4، ص 145 برقم: (1010)، ج12، ص 286 برقم: (3322)، ج9، ص 328، 329 برقم: (2398)، ج6، ص 149 برقم: (1649) من شرح السنّة.

⁴ ينظر: علي بادحدح، المدخل إلى شرح السنّة، مصدر سابق، ج2، ص 747-767.

⁵ ينظر: ج1، ص 357، ج2، ص 95، ج8، ص 192 من شرح السنّة.

⁶ ينظر مرتباً: ج8، ص 309، ج10، ص 389 من شرح السنّة.

⁷ ينظر: عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث، ص 40.

⁸ ينظر: أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص 23، محمد السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، ج1، ص 26.

وأما وصف الحديث بالحسن فهو وإن كان مستعملاً في كلام بعض التابعين ثم الأئمة المتقدمين قبل الترمذي كالشافعي وابن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم- على اختلاف بينهم في المراد بالاستعمال- إلا أنهم لم يذكروه قسيماً للصحيح والضعيف؛ إِمَّا لاندراجهم في الصحيح لمشاركته له في الاحتجاج به، أو لكونه وصفاً يصدق على الأحاديث الصحيحة والضعيفة لمعنى فيها يُستملح في المتن أو السند، ويغلب هذا عند من أطلق الحسن يريد معناه اللغوي¹.

3.1.1. تعريف الحديث الحسن:

أول من نسب إليه تعريف الحديث الحسن باعتباره قسيماً للصحيح والضعيف هو الإمام أبو عيسى الترمذي؛ كما حكاه ابن تيمية وغيره²، وقيل: هو الإمام أبو سليمان الخطابي كما قال العراقي (ت:806هـ)³. وبعد هذين الإمامين أخذ الحديث الحسن يُفرد نوعاً مستقلاً شيئاً فشيئاً حتى استقر عمل المتأخرين على عدّه قسماً ثالثاً مع الصحيح والضعيف⁴.

أما تعريف الإمام الترمذي: فقد قال في كتابه "العلل" التي في آخر "الجامع": "وما ذكرنا في هذا الكتاب: حديث حسن، فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا. كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن"⁵.

وأما الإمام الخطابي فقد عرفه بقوله: "ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث وهو الذي يقبله أكثر العلماء ويستعمله عامة الفقهاء"⁶.

وقد حاول ابن الصلاح (ت:643هـ) التوفيق بين تعريف الترمذي - رحمه الله- وتعريف الخطابي، فجعل تعريف الترمذي - رحمه الله- متناولاً لأحد قسيمي الحديث الحسن وهو الحسن لغيره، وتعريف الخطابي متناولاً للنوع الآخر وهو الحسن لذاته⁷.

وبناء على هذا استقر الاصطلاح في كتب المتأخرين حيث قسموا الحديث الحسن إلى نوعين ثم عرفوه باعتبار هذين النوعين⁸.

¹ تنظر أقوالهم مفصلة مع مدلولاتها في أطروحة: خالد الدريس، الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية، ص 77-840.
² أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج18، ص 23، محمد (شمس الدين) الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ص 27.
³ عبد الرحيم العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ص 19، ولعله الأشبه بالصواب لحكاية الخطابي ذلك عن أهل الحديث، بخلاف الترمذي فإن ظاهر عبارته أنه اصطلاح له خاص في كتابه الجامع.
⁴ ينظر: محمد السخاوي، التوضيح الأبهري لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، ص 29، أحمد ابن حجر، الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة، ص 64.
⁵ محمد الترمذي، العلل الصغير، ص 758.
⁶ حمد الخطابي، معالم السنن، ج1، ص 6.
⁷ ينظر: عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 31، 32.
⁸ ينظر: محمد السخاوي، فتح المغيبي، مصدر سابق، ج1، ص 26، 27.

3.1.2. أنواع الحديث الحسن:

أ- الحسن لذاته: هو "الحديث المتصل السند برواة معروفين بالصدق، في ضبطهم قصور عن ضبط رواة الصحيح، ولا يكون الحديث معلولاً، ولا شاذاً"¹.

ب- الحسن لغيره: هو "الحديث الضعيف الذي يحتل"2؛ لأنّه باعتضاده بغيره حدث له من المجموع قوة، احتُمل ذلك الضعف لأجلها.

وقد حاول السخاوي (ت:902هـ) أن يحد الحسن مطلقاً بحد يجمع نوعيه فقال: "وأما مطلق الحسن فهو الذي اتصل سنده بالصدوق الضابط المتقن غير تامهما، أو بالضعيف بما عدا الكذب إذا اعتضد مع خلوها عن الشذوذ والعلة"³.

2.3. مظان الحديث الحسن:

اهتم العلماء بذكر الكتب التي عُني مؤلفوها بتخريج الأحاديث الحسان، وكلامي هنا سيتحدد في ثلاثة كتب لها صلة بموضوع بحثنا وهي:

1.2.3. جامع الإمام الترمذي: ويعد أصلاً في معرفة الحديث الحسن، وهو الذي نوّه باسمه وأكثر من ذكره في جامعه كما قال ابن الصلاح - رحمه الله⁴، غير أنّ الحسن المذكور في جامع الترمذي - رحمه الله - إنّما يتناول الحسن لغيره - كما سبق نقله عن ابن الصلاح - رحمه الله -؛ بناء على ما يقتضيه كلام الترمذي - رحمه الله - في كشفه عن مراده من الحديث الحسن⁵.

2.2.3. سنن الإمام أبي داود: فقد ذهب ابن الصلاح - رحمه الله - إلى أنّه من مظان الحديث الحسن، فما وُجد "في كتابه المذكوراً مطلقاً، وليس في واحد من الصحيحين، ولا نص على صحته أحد ممن يميز بين الصحيح والحسن، عرفنا بأنّه من الحسن عند أبي داود وذلك على سبيل الاحتياط"⁶، واستند في دعواه إلى قول أبي داود (ت:275هـ) عن سننه: "ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه"⁷ مع قوله: "ما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح، وبعضها أصح من بعض"⁸.

¹ أحمد ابن حجر، الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة، مصدر سابق، ص 63.

² عبد الرحمن ابن الجوزي، الموضوعات، ج 1، ص 35، أحمد ابن حجر، الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة، مصدر سابق، ص 65.

³ محمد السخاوي، فتح المغيث، مصدر سابق، ج 1، ص 92.

⁴ عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 36.

⁵ وفي توجيه المقصود من كلام الترمذي في ضوء ما جرى عليه استعماله للحسن في جامعه كلام لأهل العلم طويل، ومناقشات، واعتراضات، ولعل أوجهها أنّ مفهوم الحسن عند الترمذي في تطبيقاته العملية أوسع مما عرفه به في علله الصغير. ينظر: خالد الدريس، الحديث

الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية، مرجع سابق، ص 1166، 1167.

⁶ عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 36.

⁷ ينظر: عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 36.

⁸ أبو داود سليمان السجستاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص 27.

وهذا الذي ذكره ابن الصلاح- رحمه الله- لم يرتضه كثير من المحققين كابن منده والذهبي وابن عبد الهادي وابن كثير وبعدهم ابن حجر- رحمهم الله-¹، وجعلوا مراد أبي داود من قوله: "صالح" أعم من الحسن بل هو "يشمل ما يُحتج به وما يُستشهد به وهو الضعيف الذي لم يشتد ضعفه... بقريئة قوله: وما فيه وهن شديد بينته فإنه يدل بمفهومه على أنّ ما كان فيه وهن غير شديد لا يبين فدل على أنّه ليس كل ما سكت عليه حسنا عنده ويشهد لهذا وجود أحاديث كثيرة عنده لا يشك عالم في ضعفها وهي مما سكت أبو داود عليها"².

3.2.3. مصابيح السنّة للبعوي:

فقد ذكر البعويّ - رحمه الله- في مقدمة كتابه مصابيح السنّة أنّه قسّم أحاديث كل باب منه إلى صحاح وحسان، ثم قال: "وأعني بـ (الحسان) ما أورده أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني وأبو عيسى محمد بن عيسى [بن سورة] الترمذي وغيرهما من الأئمة في تصانيفهم رحمهم الله وأكثرها صحاح بنقل العدل عن العدل غير أنّها لم تبلغ غاية شرط الشيخين في علو الدرجة من صحة الإسناد إذ أكثر الأحكام ثبوتها بطريق حسن"³، وقد تعقبه في صنيعه هذا جماعة من العلماء، فقد قال ابن الصلاح: "هذا اصطلاح لا يعرف، وليس الحسن عند أهل الحديث عبارة عن ذلك"⁴، ولأنّ في السنن الصحيح والحسن والضعيف والمنكر⁵.

وأجيب عن هذا بأنّه اصطلاح له خاص في كتابه لم يقصد بالحسن المعنى الاصطلاحي؛ بدليل "أنّه يقول في مواضع من قسم الحسان: هذا صحيح تارة، وهذا ضعيف تارة أخرى، بحسب ما يظهر له من ذلك، ولو أراد بالحسان الاصطلاح العام ما نوعه في كتابه إلى الأنواع الثلاثة"⁶.

4. دراسة الأحاديث الحسان عند الإمام البعويّ في كتابه شرح السنّة:

يعدّ جامع الترمذي - رحمه الله- موردا رئيسا عند البعويّ - رحمه الله- في كتابه شرح السنّة، حيث نقل واستفاد منه في بابي الرواية والدراية، ففي باب الرواية أسند أحاديث كثيرة من طريقه، وجلّ مادته في الحكم على أحاديث غير الصحيحين تصحيحا وتحسينا مستفاد من كلام الترمذي - رحمه الله- في جامعه؛ كما تراه ظاهرا في تخريجاته، ثم لما كان جامع الترمذي - رحمه الله- أصلا في معرفة الحديث الحسن؛ فقد ظهرت الأحاديث الحسان في شرح السنّة بكثرة حتى بلغ عددها 357 حديثا.

¹ تنظر أقوالهم جميعا في: محمد الألباني، صحيح أبي داود الأم (المقدمة)، ص 17-19.

² محمد الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنّة، ط 5، ص 27، وينظر: محمد الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، ج 1، ص 179، 183.

³ الحسين البعويّ، مصابيح السنّة، ج 1، ص 110.

⁴ عثمان ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 37.

⁵ يحيى النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، ص 30.

⁶ أحمد ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ج 1، ص 446.

وسأحاول دراسة هذه الأحاديث للوقوف على مسلك البغويّ - رحمه الله - في تحسينها، ومعرفة حقيقة الحديث الحسن عنده في كتابه.

1.4. الأحاديث الحسان في كتاب شرح السنّة مما أخرجها الإمام الترمذي في جامعه:

بعد تتبع للأحاديث الحسان التي أخرجها البغويّ - رحمه الله - في كتابه تبين أنّ كلّها إلا بعضا يسيرا منها¹ هي مما أخرجها الترمذي - رحمه الله - في جامعه، ويمكن تقسيم هذا النوع من الأحاديث إلى قسمين:

القسم الأول: أحاديث نص الإمام البغويّ على تحسينها، وقد أخرجها من طريق الإمام الترمذي²: وعدّها 115 حديثا، أسندها في الغالب من طريق شيخه أبي عثمان الضبي، أنا أبو محمد الجراحي، نا أبو العباس المحبوبي، نا أبو عيسى.

وقد صرح البغويّ - رحمه الله - بتحسين الترمذي - رحمه الله - ل: 68 حديثا منها³، مصدرا ذلك بقوله غالبا: "قال أبو عيسى"، وأغفل التصريح بتحسين الترمذي - رحمه الله - في 47 حديثا⁴؛ لكن يظهر واضحا بأنّ تحسينها هو مستفاد من كلام الترمذي - رحمه الله - في جامعه⁵، ويدلّ عليه ما يتبع به عددا من هذه الأحاديث من ذكر لتفرد الراوي أو متابعات للحديث⁶، أو نقل لما جرى عليه العمل ومذاهب الفقهاء⁷، مما هو مستفاد من كلام الترمذي - رحمه الله - في جامعه.

القسم الثاني: أحاديث نص الإمام البغويّ على تحسينها، وأخرجها من غير طريق الإمام الترمذي لكنّها مخرجة في كتاب الجامع:

وعدّها 224 حديثا، قد أخرجها البغويّ - رحمه الله - من طريق أصحاب المصنفات الأخرى كمالك في موطنه، والشافعي في مسنده، والنسائي في سننه، وعبد الرزاق في مصنفه، وحميد بن زنجويه وغيرهم⁸، ولكن قد رواها الترمذي - رحمه الله - أيضا في جامعه، فاستفاد من حكم الترمذي - رحمه الله - عليها بالتحسين؛ ولذلك نص في 86 حديثا⁹ منها على تحسين الترمذي - رحمه الله - لها، بينما أغفل التنصيص

¹ وهي التي ستتم دراستها في الجزئية الثانية من هذا العنصر.

² يذكره فيها تارة بكنيته أبو عيسى، وتارة يزيد لقبه الترمذي، وربما ذكر اسمه كاملا: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ينظر:

الحسين البغويّ، شرح السنّة، مصدر سابق، ج2، ص197، ج3، ص128، ج12، ص7.

³ ينظر مثلا: حديث رقم: (446، 747، 916، 1600، 2825) من شرح السنّة.

⁴ ينظر مثلا: حديث رقم: (10، 570، 770، 1216، 3150) من شرح السنّة.

⁵ ينظر مثلا: شرح السنّة حديث رقم: (335)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج2، ص164.

شرح السنّة حديث رقم: (612)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج2، ص33.

شرح السنّة حديث رقم: (870)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج2، ص299.

⁶ ينظر مثلا: حديث رقم: (510، 1053).

⁷ ينظر مثلا: حديث رقم: (323، 1577).

⁸ ينظر مثلا مرتبا: حديث رقم: (77، 213، 2032، 11، 3326).

⁹ ينظر مثلا: حديث رقم: (11، 607، 1121، 1460).

على تحسين الترمذي - رحمه الله- ل: 138 حديثاً¹، وبعد المقارنة - في عدد منها-²؛ مع ما يسوقه عقب بعض الأحاديث من ذكر تفرد الراوي، أو اختلاف الرواية، أو المتابعات أو جريان العمل...³، مما هو مستفاد من كلام الترمذي - رحمه الله- في جامعه؛ يمكن أن يُقال بأن عمدة البغويّ - رحمه الله- في تحسين هذا القسم من الأحاديث هو كلام الترمذي - رحمه الله-.

2.4. دراسة الأحاديث الحسان عند الإمام البغويّ مما لم يخرجها الإمام الترمذي في جامعه:

لقد تمخّضت من العنصر السابق 18 حديثاً نصّ البغويّ - رحمه الله- على تحسينها، ولم يُخرّجها الترمذي - رحمه الله- في جامعه، وإنّما أخرجها غيره، وسأحاول دراستها للوقوف على مسلك البغويّ - رحمه الله- في تحسينها هل كان باعتبار نظره في أسانيدھا ومتونها؟ أم أنّه اعتمد في تحسينها على غيره؟.

❖ الحديث الأول: حديث رقم 438:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّالِحِيُّ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْجَبَرِيُّ، أَنَا حَاجِبُ بْنُ أَحْمَدَ الطُّوسِيِّ، نَا عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ مُنِيبٍ، نَا عَقَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، نَا أَبُو هِلَالٍ. ح، قَالَ الشَّيْخُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ: أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الرَّزَّادِ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الْجَرَجَرَايِيُّ، وَأَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُعَلِّمِ الْهَرَوِيُّ، قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عِيْسَى الْمَالِييُّ، أَنَا الْحَسَنُ بْنُ سُفْيَانَ النَّسَوِيِّ، نَا شَيْبَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، نَا أَبُو هِلَالٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَلَّمَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَّا قَالَ: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغويّ - رحمه الله- هذا الحديث من طريقين عن أبي هلال عن قتادة عن أنس، فمداره عنده على أبي هلال، وهو أبو هلال محمد بن سليم الراسبي، صدوق فيه لين⁵، فهو ممن يُحسن حديثه، وقد أخرج له الترمذي - رحمه الله- - وتبعه المصنف - حديثاً وحسنه⁶، فلعل تحسين البغويّ - رحمه الله- لهذا الحديث اعتمد فيه على تحسين الترمذي - رحمه الله- لحديث أبي هلال.

❖ الحديث الثاني: حديث رقم 7107:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الرَّزَّادِ، أَخْبَرَنَا أَبُو

¹ ينظر مثلاً: حديث رقم: (101، 184، 701، 1269).

² ينظر مثلاً: شرح السنّة حديث رقم: (140)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج5، ص29.

شرح السنّة حديث رقم: (119)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج5، ص199.

شرح السنّة حديث رقم: (286)، جامع الترمذي (ت: شاکر وآخرون)، ج1، ص153.

³ ينظر مثلاً: حديث رقم: (228، 283، 1376).

⁴ الحسين البغويّ، شرح السنّة، مصدر سابق، ج1، ص74، 75.

⁵ ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، ص481، برقم: 5923.

⁶ جامع الترمذي، ج3، ص85، برقم 715، شرح السنّة ج6، ص315، برقم 1769.

⁷ الحسين البغويّ، شرح السنّة، مصدر سابق، ج1، ص74، 75.

الحسن علي بن محمد بن محفوظ بن حبيب المؤذن، بخارى في شهر ربيع الأول سنة ثلاث وأربع مائة، نا أبو أحمد بكر بن محمد بن حمدان المروزي، حدثنا أبو يحيى عبد الصمد بن الفضل البلخي؛ نا أبو عبد الرحمن المقرئ، عن سعيد، عن أبي هاني، عن أبي عثمان، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «سيكون في آخر أمي ناسٌ يحدُّثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فأياكم وإياهم».

هذا حديث حسن، أخرجه مسلم¹، عن زهير بن حرب، عن عبد الله بن يزيد المقرئ أبي عبد الرحمن، عن سعيد بن أبي أيوب، عن أبي هاني، عن أبي عثمان مسلم بن يسار².

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث من طريق أبي عبد الرحمن المقرئ عن سعيد بن أبي أيوب عن أبي هاني عن أبي عثمان مسلم بن يسار، ففي سنده أبو عثمان مسلم بن يسار الجهني البصري، وهو في نفسه صدوق³، فحديثه مما يحسن، ولعل البغوي - رحمه الله - حسنه من أجل مسلم بن يسار، وقد أخرج له الترمذي - رحمه الله - حديثاً وحسنه⁴، وأما إخراج مسلم له فهو في مقدمة صحيحه وأحاديثها ليست على شرطه في أصل الكتاب.

❖ الحديث الثالث: حديث رقم 199⁵:

قال الشيخ الإمام الحسين بن مسعود، رحمه الله: أخبرنا عبد الوهاب بن محمد الكسائي، نا عبد العزيز بن أحمد الخلال، نا أبو العباس الأصم. ح وأخبرنا أحمد بن عبد الله الصالحي، ومحمد بن أحمد العارف، قالوا: أخبرنا أبو بكر أحمد بن الحسن الحبري، نا أبو العباس الأصم، نا الربيع، نا الشافعي، أخبرنا ابن عيينة، عن محمد بن إسحاق، عن ابن أبي عتيق، عن عائشة، أن النبي ﷺ، قال: «السؤال مطهرة للقم مرضاة للرب».

هذا حديث حسن، ذكره البخاري في جامعيه بلا إسناد، فقال: قالت عائشة، عن النبي ﷺ...

وقال: أخبرنا عبد الواحد بن أحمد المليحي، نا أبو منصور السمعاني، نا أبو جعفر الرثاني، نا حميد بن زنجويه، نا أحمد بن خالد، نا محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن هو ابن أبي عتيق، قال: سمعت عائشة، تقول: سمعت النبي ﷺ، يقول: «أن السؤال مطهرة للقم مرضاة للرب»⁶.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث من طريقين عن محمد بن إسحاق عن ابن أبي عتيق عن عائشة، فمداره على محمد بن إسحاق، وهو الإمام محمد بن إسحاق بن يسار أبو بكر المطلبي المدني

¹ أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، ج 1، ص 9 (الطبعة التركية).

² الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 1، ص 222، 223، برقم: 107.

³ ينظر: محمد (شمس الدين) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 4، ص 107.

⁴ جامع الترمذي، ج 5، ص 266، برقم 3075.

⁵ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 1، ص 394، 395.

⁶ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، حديث رقم: (200).

صاحب السيرة، صدوق يدليس¹.

قال عنه الذهبي - رحمه الله -: صالح الحديث²، وقد حسن حديثه جماعة منهم الترمذي - رحمه الله - في جامعه، ونقل البغوي - رحمه الله - عنه تحسين أحاديث من رواية محمد بن إسحاق في شرح السنة³. هذا، وقد ذكر البغوي - رحمه الله - إخراج البخاري⁴ لهذا الحديث مُعلقاً على عائشة بصيغة الجزم؛ مما يقضي ثبوته.

❖ الحديث الرابع: حديث رقم 310:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكِسَائِيُّ، أَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَحْمَدَ الْخَلَّالُ، نَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْأَصَمُّ.

ح وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّالِحِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَارِفُ، قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْجَبَرِيُّ، نَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْأَصَمُّ، أَنَا الرَّبِيعُ، أَنَا الشَّافِعِيُّ، أَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْحُوَيْرِثِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنِ ابْنِ الصِّمَّةِ، قَالَ: «مَرَرْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ حَتَّى قَامَ إِلَى جِدَارٍ فَحَتَّهُ بِعَصَا كَانَتْ مَعَهُ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيَّ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

وقال: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، أَنَا الْقَاسِمُ بْنُ جَعْفَرِ الْهَاشِمِيِّ، أَنَا أَبُو عَلِيٍّ اللَّوْلِيُّ، نَا أَبُو دَاوُدَ، نَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبِي عَلِيٍّ الْمُوصِلِيُّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ ثَابِتِ الْعَبْدِيِّ، نَا نَافِعٌ، قَالَ: انطَلَقْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فِي حَاجَةٍ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، فَقَضَى ابْنُ عُمَرَ حَاجَتَهُ، وَكَانَ مِنْ حَدِيثِهِ يَوْمَئِذٍ أَنْ قَالَ: " مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سِكَّةٍ مِنَ السِّكِّكِ، وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَى فِي السِّكَّةِ، ضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ، وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ ضَرْبَةً أُخْرَى، فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ، وَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أُرَدَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلَّا أَنِّي لَمْ أَكُنْ عَلَى طَهْرٍ "6.

وقال: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، أَخْبَرَنَا الْقَاسِمُ بْنُ جَعْفَرِ الْهَاشِمِيِّ، أَنَا أَبُو عَلِيٍّ اللَّوْلِيُّ، نَا أَبُو دَاوُدَ، نَا عَبْدُ الْأَعْلَى، نَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ حُضَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ، عَنِ الْمُهَاجِرِ بْنِ قُنْفُذٍ، أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى تَوَضَّأَ، ثُمَّ اعْتَدَرَ إِلَيْهِ، وَقَالَ: " إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَدْكُرَ اللَّهَ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ، أَوْ قَالَ: عَلَى طَهَارَةٍ "7.

¹ ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 467، برقم: 5725.

² الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال، المصدر السابق، ج 3، ص 469.

³ ينظر: الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 3، ص 82، حديث رقم 606، ج 4، ص 269، حديث رقم: 1087.

⁴ ينظر: صحيح البخاري (كتاب الصوم - باب سواك الرطب واليابس للصائم).

⁵ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 2، ص 114-117.

⁶ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، حديث رقم: (311).

⁷ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، حديث رقم: (312).

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث بشاهديه، أما الحديث الأول ففي سنده أبو الحويرث، وهو عبد الرحمن بن معاوية، صدوق سيء الحفظ رمي بالإرجاء¹، فمثله ضعفه محتمل، ولهذا أورد البغوي - رحمه الله - له شاهدين عند أبي داود.

أما الشاهد الأول: ففي سنده محمد بن ثابت العبدي البصري، وهو صدوق لين الحديث²، لكن روايته عن نافع ضعفها النسائي³.

وأما الشاهد الثاني: فإسناد صحيح، رجاله كلهم رجال الشيخين؛ غير حُضَيْن بن المنذر؛ فمن أفراد مسلم، فيكون شاهداً صحيحاً يرتقي به الحديث إلى الحسن.

❖ الحديث الخامس: حديث رقم 4502:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الصَّالِحِيُّ، أَنَا أَبُو سَعِيدٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الصَّيْرَفِيُّ، نَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْأَصَمُّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ هِشَامِ بْنِ مَلَّاسِ النُّمَيْرِيُّ، نَا حَزْمَلَةُ الْجَنِّيُّ، حَدَّثَنِي عَيِّي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ رَبِيعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: «صَلُّوا فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ، وَلَا تُصَلُّوا فِي مُرَاحِ الإِبِلِ»، وَبِهَذَا الإِسْنَادِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: «مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ ابْنَ سَبْعٍ، وَاضْرِبُوا عَلْمَهَا ابْنَ عَشْرِ»، وَبِهَذَا الإِسْنَادِ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ: «اسْتَبْرُوا فِي صَلَاتِكُمْ وَلَوْ بِسَهْمٍ»، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث مشيراً إلى أنه قد روي بمثل إسناده حديثان، وبالرجوع إلى جامع الترمذي - رحمه الله - نجد أن حديث «مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ ابْنَ سَبْعٍ، وَاضْرِبُوا عَلْمَهَا ابْنَ عَشْرِ» قد أخرجه الترمذي - رحمه الله - بالإسناد المذكور، وقال: حديث سبرة بن معبد الجني حديث حسن⁵؛ فيكون تحسین البغوي - رحمه الله - لحديث «صَلُّوا فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ، وَلَا تُصَلُّوا فِي مُرَاحِ الإِبِلِ» استناداً لتحسين الترمذي - رحمه الله - ما روي عنده بهذا الإسناد.

❖ الحديث السادس: حديث رقم 639:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَمِيدِيِّ، أَنَا الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الشَّافِعِيُّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلِ السَّلْمِيِّ، نَا أَبُو نَعِيمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرِ الرَّازِيِّ، عَنْ الرَّبِيعِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «مَا زَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقْنَتُ فِي صَلَاةِ

¹ ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 350، برقم: 4011.

² ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 471، برقم: 5771.

³ ينظر: عبد الله ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج 7، ص 309.

⁴ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 2، ص 402، 403.

⁵ جامع الترمذي، ج 2، ص 259، 260، برقم 407.

⁶ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 3، ص 123، 124.

الصباح حتى فارق الدنيا». قال الحاكم: وإسناد هذا الحديث حسن.

التعليق: وهذا الحديث قد نقل فيه البغوي - رحمه الله - تحسين الحاكم (ت: 405هـ) لإسناده، ولم يتعقبه.

❖ الحديث السابع: حديث رقم 1856:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا أَبُو الحَسَنِ الشَّيْرَزِيُّ، أَخْبَرَنَا زَاهِرُ بْنُ أَحْمَدَ، أَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الهَاشِمِيُّ، أَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي الدَّيْلِ يُقَالُ لَهُ: بُسْرُ بْنُ مِحْجَنٍ، عَنْ أَبِيهِ مِحْجَنٍ، أَنَّهُ كَانَ فِي مَجْلِسٍ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَأُذِنَ بِالصَّلَاةِ، فَقَامَ رَسُولُ اللهِ، فَصَلَّى وَرَجَعَ، وَمِحْجَنٌ فِي مَجْلِسِهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ النَّاسِ،» أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، وَلَكِنِّي قَدْ كُنْتُ صَلَّيْتُ فِي أَهْلِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ، وَإِنْ كُنْتَ صَلَّيْتَ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

وقال: رُوِيَ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ الأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: شَهِدْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ حَجَّتَهُ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ فِي مَسْجِدِ الخَيْفِ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ، وَانْحَرَفَ، فَإِذَا هُوَ بِرَجُلَيْنِ فِي آخِرِ القَوْمِ، وَلَمْ يُصَلِّيَا مَعَهُ، قَالَ: «عَلَيَّ بِهِمَا» فَجِيءَ بِهِمَا تُرْعَدُ فَرَائِصُهُمَا، قَالَ: «مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تُصَلِّيَا مَعَنَا؟» فَقَالَا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَا كُنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا، قَالَ: «فَلَا تَفْعَلَا، إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا، ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ، فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهُمَا لَكُمْ نَافِلَةٌ».

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث من طريق زيد بن أسلم عن بسر بن محجن عن أبيه، ففي إسناده بسر بن محجن وهو صدوق²، فلعل البغوي - رحمه الله - حسن الحديث لأجله.

وإما أنه اعتمد في تحسينه على تحسين الترمذي - رحمه الله - لحديث يزيد بن الأسود الذي هو شاهد لحديث محجن؛ ولذا أورد البغوي - رحمه الله - حديث يزيد بن الأسود بعد حديث محجن، وقد قال الترمذي - رحمه الله -: "وفي الباب عن محجن، ويزيد بن عامر: «حديث يزيد بن الأسود حديث حسن صحيح»"³.

❖ الحديث الثامن: حديث رقم 4857:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الوَهَّابِ بْنُ مُحَمَّدٍ الكِسَائِيُّ، أَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ أَحْمَدَ الخَلَالُ، حَدَّثَنَا أَبُو العَبَّاسِ الأَصَمُّ.

¹ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 3، ص 430، 432.

² ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 122، برقم: 665.

³ جامع الترمذي، ج 1، ص 426.

⁴ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 3، ص 434، 435.

ح وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّالِحِيُّ، وَأَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَارِفُ، قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحِيرِيُّ، نَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْأَصَمُّ، أَنَا الرَّيِّعُ، أَنَا الشَّافِعِيُّ، أَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ عَجْلَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مِقْسَمٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ «كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ الْعِشَاءَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى قَوْمِهِ، فَيُصَلِّي لَهُمُ الْعِشَاءَ، وَهِيَ لَهُ نَافِلَةٌ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وقال: أَخْبَرَنَا أَبُو عُثْمَانَ الضَّبِّيُّ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْجَرَّاحِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْمُحْبُوبِيُّ، نَا أَبُو عَيْسَى، نَا قُتَيْبَةُ، نَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ «كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى قَوْمِهِ فَيُؤْمِمُهُمْ».

قال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ¹.

التعليق: حكم البغوي - رحمه الله - على حديث رقم 857 بأنه حسن صحيح؛ مع أن في إسناده إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي وهو متروك²؛ اعتماداً على حكم الترمذي - رحمه الله - على الحديث نفسه لكن من رواية قتيبة نا حماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن جابر بن عبد الله - بأنه حسن صحيح؛ ولذا عاد فأخرج الحديث من رواية الترمذي - رحمه الله - له، ونقل قوله: حسن صحيح.

❖ الحديث التاسع: حديث رقم 898:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَاضِي، أَخْبَرَنَا أَبُو نَعِيمٍ الْإِسْفَرَايِينِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ، نَا يَحْيَى بْنُ عِيَّاشٍ، فِي دَارِ الْقُطَيْنِ، نَا أَبُو زَيْدٍ الْهَرَوِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو حُرَّةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ «إِذَا صَلَّى الْعِشَاءَ الْأَخْرَةَ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ يَتَجَوَّزُ فِيهِمَا». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث بسنده إلى أبي عوانة، وقد أخرج الإمام أبو عوانة هذا الحديث من طريق يحيى بن عياش عن أبي زيد الهروي عن أبي حُرَّة عن الحسن عن سعد بن هشام عن عائشة به، ورجال هذا الإسناد ثقات غير أبي حُرَّة، وهو واصل بن عبد الرحمن: صدوق فيه لين، وهو يُدلس عن الحسن⁴؛ لكن هذا الحديث مما صح فيه بالسمع، قال المروزي (ت: 275هـ): "قال: أحمد بن حنبل: كان أبو حرة صاحب تدليس عن الحسن إلا أن يحيى روى عنه ثلاثة أحاديث يقول في بعضها: حدثنا الحسن، منها حديث سعد بن هشام، حديث عائشة في الركعتين"⁵.

قلت: وبعد تتبع للأحاديث التي أخرجها الترمذي - رحمه الله - من طريق أبي عوانة وجدت أن مسلكه

¹ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، حديث رقم: (858).

² أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 93، برقم: 241.

³ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 3، ص 475.

⁴ أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 579، برقم: 7385.

⁵ أحمد ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروزي وغيره، ص 3.

الحكم عليها بقوله: حديث حسن صحيح¹، إلا في أحاديث قليلة ثبتت عنده فيها علة من تنصيص إمام على ضعف راو²، أو عدم سماع راو من راو³، أو وقوع اختلاف الرواة في الرفع والوقف⁴، فهذه اكتفى فيها بقوله: حسن أو حسن غريب...، وليس هذا الحديث الذي معنا منها، فيغلب على الظن أن البغوي - رحمه الله - سلك في هذا الحديث مسلك الترمذي - رحمه الله - فيما رواه من طريق أبي عوانة في صحيحه.

❖ الحديث العاشر: حديث رقم 1019⁵:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا أَبُو مَنْصُورٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْمُطَّقِرِيُّ السَّرْحَسِيُّ بِهَا، أَنَا أَبُو سَعِيدٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْفَضْلِ الْفَقِيه، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ التَّاجِرِ، نَا سَهْلُ بْنُ عَمَّارٍ، نَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ لِي أَبُو هُرَيْرَةَ: إِذَا أَتَيْتَ أَهْلَ مِصْرِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الرَّجُلُ صَلَاتُهُ الْمُكْتُوبَةُ، فَإِنْ صَلَحَتْ صَلَاتُهُ، وَإِلَّا زِيدَ فِيهَا مِنْ تَطَوُّعِهِ، ثُمَّ تُقَابَلُ سَائِرُ الْأَعْمَالِ الْمَفْرُوضَةِ كَذَلِكَ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - الحديث بهذا الإسناد وفيه:

- 1- سهل بن عمار: وهو العتكي النيسابوري، وقد ضعف بل كذبه الحاكم⁶.
 - 2- علي بن زيد: وهو ابن جُدعان، وقد قال عنه الترمذي - رحمه الله -: صدوق إلا أنه ربما رفع الشيء الذي يوقفه غيره⁷، والترمذي - رحمه الله - يحسن حديثه⁸.
 - 3- أنس بن حكيم: وهو الضبي، قال عنه ابن حجر - رحمه الله - (ت: 852هـ): مستور⁹.
- هذا، وقد قال المزي - رحمه الله - (ت: 742هـ) في رواية أنس بن حكيم هذه: "روى عن أبي هريرة: أول ما يحاسب به الناس، من أعمالهم، الصلاة ... " روى عنه: الحسن البصري. وعلي بن زيد بن جُدعان. وهو حديث مضطرب، منهم من رفعه، ومنهم من شك في رفعه، ومنهم من وقفه، ومنهم من قال: عن الحسن، عن رجل من بني سليط، عن أبي هريرة، ومنهم من قال: عن الحسن، عن أبي هريرة¹⁰."

¹ ينظر حديث رقم: (19، 95، 178، 227، 237، 438...).

² ينظر حديث رقم: (1336، 3659).

³ ينظر حديث رقم: (1414، 1548).

⁴ ينظر حديث رقم: (406، 1427).

⁵ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج4، ص 159.

⁶ أحمد ابن حجر، لسان الميزان، ج3، ص 121.

⁷ أحمد ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج3، ص 162.

⁸ ينظر: جامع الترمذي، حديث رقم: (109، 545، 3148) وغيرها.

⁹ أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 115، برقم: 562.

¹⁰ يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج3، ص 345، 346.

لكن قد أخرج الترمذي - رحمه الله - هذا الحديث عن أبي هريرة من غير هذا الوجه، أخرجه من طريق قتادة عن الحسن عن حريث بن قبيصة عن أبي هريرة وحسنه¹، وأشار إلى رواية أنس بن حكيم عن أبي هريرة التي أخرجها البغوي - رحمه الله -²، فلعل البغوي - رحمه الله - حسن الحديث بناء على تحسين الترمذي - رحمه الله - لأصل الحديث.

❖ الحديث الحادي عشر: حديث رقم 1190³:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ الْمَلِيحِيُّ، أَنَا أَبُو مَنْصُورٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَمْعَانَ، نَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، نَا حَمِيدُ بْنُ زَنْجَوِيهِ، نَا أَبُو نُعَيْمٍ، نَا بَشِيرُ بْنُ الْمُهَاجِرِ الْعَنْوِيُّ، نَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَرِيْدَةَ، عَنِ أَبِيهِ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَسَمِعْتُهُ، يَقُولُ: «تَعَلَّمُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ، فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ، وَتَرْكُهَا حَسْرَةٌ، وَلَا يَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ» ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: " تَعَلَّمُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَآلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا زَهْرَاوَانٌ، وَإِنَّهُمَا تُظْلَانُ صَاحِبَهُمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ غَيَابَتَانِ، أَوْ فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ يَأْتِي صَاحِبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِينَ يَنْشَقُّ عَنْهُ قَبْرُهُ كَالرَّجْلِ الشَّاحِبِ، فَيَقُولُ لَهُ: هَلْ تَعْرِفُنِي؟ فَيَقُولُ: مَا أَعْرَفُكَ، فَيَقُولُ: أَنَا صَاحِبُكَ الْقُرْآنَ الَّذِي أَظْمَأْتِكَ بِالْهَوَاجِرِ، وَأَسَهَرْتَ لَيْلَكَ، وَإِنَّ كُلَّ تَاجِرٍ مِنْ وَرَاءِ تِجَارَتِهِ، وَإِنَّكَ الْيَوْمَ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ تِجَارَةٍ، فَيُعْطَى الْمُلْكَ بِيَمِينِهِ، وَالْخُلْدَ بِشِمَالِهِ، وَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ تَاجُ الْوَقَارِ، وَيُكْسَى وَالِدَاهُ حُلَّتَيْنِ لَا يُقَوِّمُ لَهُمَا أَهْلُ الدُّنْيَا، فَيَقُولَانِ: بِمِ كُسِينَا هَذَا؟ فَيُقَالُ لَهُمَا: بِأَخْذِ وَلَدِكُمَا الْقُرْآنَ، ثُمَّ يُقَالُ: اقْرَأْ وَاصْغَدْ فِي دَرَجِ الْجَنَّةِ وَغَرَفِهَا، فَهُوَ فِي صُعُودٍ مَا دَامَ يَقْرَأُ هَذَا كَانَ أَوْ تَرْتِيلاً ". هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث من طريق بشير بن المهاجر عن عبد الله بن بريدة عن أبيه، وهذا إسناد على شرط مسلم⁴، إلا أنه حكم على الحديث بأنه حسن غريب لسببين والله أعلم:

1- أن الترمذي - رحمه الله - قد أخرج شاهداً لحديث بريدة هذا، من حديث النّوَّاس بن سمعان⁵ وحكم عليه بقوله: هذا حسن غريب من هذا الوجه، وأشار إلى حديث بريدة وأبي أمامة اللذين أوردهما البغوي - رحمه الله -.

2- أن الترمذي - رحمه الله - قد أخرج حديثاً بهذا الإسناد وقال: حديث حسن غريب⁶.

بناء على هذا يكون البغوي - رحمه الله - قد اعتمد في حكمه على هذا الحديث على كلام الترمذي -

¹ جامع الترمذي، حديث رقم: (413).

² ينظر: (ت: شاكر وآخرون)، ج2، ص 272.

³ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج4، ص 453، 454.

⁴ ينظر: صحيح مسلم حديث رقم: (1695).

⁵ جامع الترمذي، حديث رقم: (2883).

⁶ جامع الترمذي، حديث رقم: (2870).

رحمه الله- في جامعه.

❖ الحديث الثاني عشر: حديث رقم 1826¹:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ المَلِكِيُّ، أَنَا أَبُو مَنْصُورِ السَّمْعَانِيُّ، نَا أَبُو جَعْفَرِ الرِّيَّانِيُّ، نَا حَمِيدُ بْنُ زَنْجَوِيهِ، نَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدِ الحِمَاصِيِّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبرَاهِيمَ، حَدَّثَنِي ابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَنَيْسٍ، عَنِ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ: إِنِّي أَكُونُ بِبَادِيَتِي، يُقَالُ لَهَا: الوَطَاءُ، وَإِنِّي بِحَمْدِ اللهِ أَصَلِّي بِهِمْ، فَمُرَّنِي بِلَيْلَةٍ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ أَنْزَلَهَا إِلَى المَسْجِدِ، فَأُصَلِّمَهَا فِيهِ، فَقَالَ: «أَنْزَلَ لَيْلَةً ثَلَاثَ وَعِشْرِينَ، فَصَلَّيْتُ فِيهِ، فَإِنِ أَحْبَبْتَ أَنْ تَسْتَتِمَّ آخِرَ الشَّهْرِ فَافْعَلْ، وَإِنِ أَحْبَبْتَ فَكُفَّ»، قَالَ: فَكَانَ إِذَا صَلَّى العَصْرَ، دَخَلَ المَسْجِدَ، فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَّا فِي حَاجَةٍ حَتَّى يُصَلِّيَ الصُّبْحَ، فَإِذَا صَلَّى الصُّبْحَ، كَانَتْ دَابَّتُهُ بِبَابِ المَسْجِدِ. وَرُوِيَ فِيهِ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ ضَمْرَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَنَيْسٍ، عَنِ أَبِيهِ. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله- هذا الحديث من طريق حميد بن زنجويه عن أحمد بن خالد الحمصي عن محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن ضمرة بن عبد الله بن أنيس عن أبيه، ففيه أحمد بن خالد الحمصي وهو صدوق²، وكذلك محمد بن إسحاق، وكلاهما ممن يُحسن حديثه، وقد ذكر البغوي - رحمه الله- متابعة الزهري لمحمد بن إبراهيم في روايته عن ضمرة؛ لأنَّ محمد بن إبراهيم وهو التيمي قيل عنه: ثقة له أفراد³ أي: مناكير، فلا يكون هذا منها.

❖ الحديث الثالث عشر: حديث رقم 42143⁴:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: أَنَا أَبُو الحَسَنِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدِ الدَّأودِي، أَنَا أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَمَّوِيهِ السَّرْحَسِيِّ، أَنَا عَيْسَى بْنُ عُمَرَ بْنِ العَبَّاسِ السَّمَرَقَنْدِيِّ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ، أَنَا عَقَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، نَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، نَا أَبُو جَعْفَرِ الخَطَّيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ القُرَظِيِّ، عَنِ أَبِي قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: «مَنْ نَفَسَ عَنْ غَرِيمَةٍ، أَوْ مَحَا عَنْهُ، كَانَ فِي ظِلِّ العَرْشِ يَوْمَ القِيَامَةِ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله- هذا الحديث وفي سنده أبو جعفر الخطمي، وهو عمير بن يزيد بن خماشة، وثقه الذهبي⁵، وقال عنه ابن حجر: صدوق⁶.

¹ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج6، ص 385، 386.

² ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 79، برقم: 30.

³ ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 465، برقم: 5691.

⁴ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج8، ص 199.

⁵ محمد (شمس الدين) الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ج2، ص98.

⁶ أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 432، برقم: 5190.

وقد أخرج الترمذي - رحمه الله - في سننه حديثا وفيه حماد بن سلمة عن أبي جعفر الخطمي عن محمد بن كعب القرظي وحكم عليه بالحسن¹.

❖ الحديث الرابع عشر: حديث رقم 2473:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ الْمَلِيحِيُّ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي شُرَيْحٍ، أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْبَغَوِيِّ، نَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، أَخْبَرَنِي حَمَادُ هُوَ ابْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي غَالِبٍ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ وَرَسُولُ اللَّهِ يَرْمِي الْجَمْرَةَ الْأُولَى، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَلَمَّا رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ، وَوَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْعَرِزِ قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ؟» قَالَ: أَنَا ذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ قَالَ كَلِمَةَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث وفي سننه أبو غالب، وهو حَزَوْرُ البصري، صاحب أبي أمامة، وقد تكلم فيه، فضعه النسائي - رحمه الله - (ت: 303هـ)³، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ⁴، فمثله قد يحسن حديثه؛ ولذا أخرج له الترمذي - رحمه الله - وحسن أحاديثه⁵.

هذا، وقد أخرج الترمذي - رحمه الله - في سننه حديثا من رواية حماد بن سلمة عن أبي غالب عن أبي أمامة، وقال: هذا حديث حسن⁶.

❖ الحديث الخامس عشر: حديث رقم 2795:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عَبْدِ الْقَاهِرِ، أَنَا عَبْدُ الْغَافِرِ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى الْجُلُودِيُّ، نَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سُفْيَانَ، نَا مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ، نَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذِ الْعَنْبَرِيِّ، نَا أَبِي، نَا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَكُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: وقع في طبعة دار الحديث بالقاهرة، ومثله في الشاملة قول البغوي - رحمه الله - عقب هذا الحديث: حديث حسن، وأما في طبعة المكتب الإسلامي ففيها قوله: هذا حديث صحيح، ولعله الأشبه بالصواب؛ لأن الحديث أخرجه البغوي - رحمه الله - من طريق الإمام مسلم في صحيحه⁸، ومثله يقول عنه

¹ ينظر: جامع الترمذي، حديث رقم: (3491).

² الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج10، ص 65، 66.

³ أحمد النسائي، الضعفاء والمتروكين، ص258.

⁴ أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 664، برقم: 8298.

⁵ ينظر: جامع الترمذي، حديث رقم: (360، 3000، 3253).

⁶ جامع الترمذي، حديث رقم: (3000).

⁷ الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج11، ص 234.

⁸ ينظر: صحيح مسلم (كتاب الصيد والذبايح وما يؤكل من الحيوان - باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ح: (1934).

البغوي - رحمه الله -: حديث صحيح.

❖ الحديث السادس عشر: حديث رقم 13306:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: حَدَّثَنَا أَبُو الفَضْلِ زِيَادُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زِيَادِ الحَنْفِيُّ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ المُخَلَدِيِّ الأَنْصَارِيِّ، نَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ العَزِيزِ البَغْوِيِّ، نَا عَلِيُّ بْنُ الجَعْدِ، أَنَا شُعْبَةُ، عَن سَيَّارِ أَبِي الحَكَمِ، عَن ثَابِتِ البُنَانِيِّ، عَن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ مَرَّ عَلَيَّ صَبِيَّانَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمَ، ثُمَّ حَدَّثَ «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ عَلَيَّ صَبِيَّانَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمَ».

هَذَا حَدِيثٌ مُتَّفَقٌ عَلَيَّ صِحَّتِهِ، أَخْرَجَهُ مُحَمَّدٌ، عَن عَلِيِّ بْنِ الجَعْدِ، وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، عَن يَحْيَى بْنِ يَحْيَى، عَن هُشَيْمٍ، عَن سَيَّارٍ، وَعَن مُحَمَّدِ بْنِ الوَلِيدِ، عَن مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَن شُعْبَةَ.

حديث رقم: 3306 - أَخْبَرَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ المَلِيعِيُّ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدِ الحَسَنِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الحَسَنِ المُخَلَدِيِّ، أَنَا أَبُو العَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّرَّاجِ، نَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، نَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَن ثَابِتٍ، عَن أَنَسِ، «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَزُورُ الأَنْصَارَ، وَيُسَلِّمُ عَلَيَّ صَبِيَّانِهِمْ، وَيَمْسَحُ بِرُءُوسِهِمْ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث، وفي سنده جعفر بن سليمان، وهو الضبعي، صدوق زاهد لكنه كان يشيع²، فمثله يحسن حديثه؛ ولذا أخرج له الترمذي - رحمه الله - أحاديث تفرد بها وحسنها³.

ثم إنَّ البغوي - رحمه الله - قد أورد لهذا الحديث شاهدا في الصحيحين - قدم ذكره - ليصل بذلك إلى الحكم على هذا الحديث بأنه: حسن صحيح.

ويمكن أن يكون البغوي - رحمه الله - أيضا استفاد الحكم على الحديث من الترمذي - رحمه الله -: لأنَّ الترمذي - رحمه الله - أخرج في سننه من طريق قتيبة بن سعيد عن جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس حديثا، وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح⁴.

❖ الحديث السابع عشر: حديث رقم 53797:

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ الحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللهُ: - أَخْبَرَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ المَلِيعِيُّ، أَنَا أَحْمَدُ النُّعَيْمِيُّ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، نَا مُوسَى، نَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَن حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ، عَن أَنَسِ،

¹ الحسين البغوي، شرح السنّة، مصدر سابق، ج12، ص 264.

² ينظر: أحمد ابن حجر، تقريب التهذيب، المصدر السابق، ص 140، برقم: 942.

³ ينظر: جامع الترمذي، حديث رقم: (1659، 2689).

⁴ جامع الترمذي، ج4، ص369، حديث رقم: 2015.

⁵ الحسين البغوي، شرح السنّة، مصدر سابق، ج14، ص 10.

قَالَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْعُبَارِ سَاطِعًا فِي رِزَاقِ بَنِي عَنَمٍ، مَوْكِبُ جَبْرِيلَ حِينَ سَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

التعليق: وقع وقع في طبعة دار الحديث بالقاهرة، ومثله في الشاملة قول البغوي - رحمه الله - عقب هذا الحديث: حديث حسن صحيح، وأما في طبعة المكتب الإسلامي ففيها قوله: هذا حديث صحيح، وهو الأشبه بالصواب؛ لأنّ الحديث أخرجه البغوي - رحمه الله - من طريق الإمام البخاري في صحيحه¹، ومثله يقول عنه البغوي - رحمه الله -: حديث صحيح.

❖ الحديث الثامن عشر: حديث رقم 4330²:

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ: - أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ الطَّاهِرِيُّ، أَنَا جَدِّي أَبُو سَهْلٍ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبُرَّازُ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرِيَّا الْعُدَايِرِيُّ، أَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّبْرِيِّ، نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ يَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ بْنِ مُعَاوِيَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ مَا جِئْتُكَ حَتَّى حَلَفْتُ بِعَدَدِ أَصَابِعِي أَلَّا أَتَّبِعُكَ، وَلَا أَتَّبِعَ دِينَكَ، وَإِنِّي أَتَيْتُ أَمْرًا لَا أَعْقِلُ شَيْئًا إِلَّا مَا عَلَّمَنِي اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَإِنِّي أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ بِمَا بَعَثَكَ إِلَيْنَا رَبُّنَا؟ قَالَ: اجْلِسْ، ثُمَّ قَالَ: «بِالإِسْلَامِ». فَقُلْتُ: مَا آيَةُ الإِسْلَامِ؟ قَالَ: «تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتَقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الرِّزْقَةَ، وَتُفَارِقُ الشِّرْكَ، وَأَنَّ كُلَّ مُسْلِمٍ عَلَى مُسْلِمٍ مُحَرَّمٌ، أَخَوَانُ نَصِيرَانِ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْ مُشْرِكٍ أَشْرَكَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ عَمَلًا، وَأَنَّ رَبِّي ذَا عِي وَسَائِلِي هَلْ بَلَغْتَ عِبَادَةَ، فَلْيُبَلِّغْ شَاهِدُكُمْ غَائِبَكُمْ، وَأَنْتُمْ تُدْعَوْنَ مُقَدَّمٌ عَلَى أَقْوَاهِكُمْ بِالْفِدَامِ، فَأَوَّلُ مَا يُسْأَلُ عَنْ أَحَدِكُمْ فَخِذْهُ وَكَفِّهِ». قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا دِينُنَا؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَأَيْنَمَا تُحْسِنُ يَكْفِكَ، وَأَنْتُمْ تُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِكُمْ، وَعَلَى أَعْدَامِكُمْ، وَرُكْبَانَا». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

التعليق: أخرج البغوي - رحمه الله - هذا الحديث من طريق يهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وهو إسناده يحسنه بعض أهل العلم، ومنهم الترمذي - رحمه الله - في سننه، فقد قال عنه: "ويهز بن حكيم هو ابن معاوية بن حيدة القشيري وهذا حديث حسن وقد تكلم شعبة في يهز بن حكيم، وهو ثقة عند أهل الحديث"³؛ وقال في مواضع عدة من سننه: "حديث يهز، عن أبيه، عن جده، حديث حسن"⁴.

فلعل تحسين البغوي - رحمه الله - لهذا الحديث بناءً على طريقة الترمذي - رحمه الله - في تحسين أحاديث يهز بن حكيم عن أبيه عن جده.

¹ ينظر: صحيح البخاري (كتاب المغازي - باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، ح: 4118).

² الحسين البغوي، شرح السنة، مصدر سابق، ج 15، ص 150.

³ جامع الترمذي، ج 4، ص 309.

⁴ ينظر: جامع الترمذي، ج 4، ص 28، ج 4، ص 557، ج 5، ص 305.

➤ الخلاصة:

وبعد دراسة هذه الأحاديث 18 وبيان وجه تحسين البغويّ - رحمه الله- لها؛ فقد تبين أنّها منقسمة إلى ما يلي:

- 1- أحاديث اختلفت طبقات الكتاب في حكم الإمام البغويّ عليها تحسينا أو تصحيحا: وقد تبين أنّ المُرجّح حكمه عليها بالتصحيح؛ فتكون خارجة عن محل البحث، وعددها حديثان برقم: 2795، 3797.
- 2- أحاديث نص الإمام البغويّ على تحسين غير الإمام الترمذي لها: وهو حديث واحد برقم: 639، فقد نقل تحسين الحاكم لإسناده، ولم يتعقبه، فالإحالة على تحسين الحاكم هي الأصل.
- 3- أحاديث نصّ هو على تحسينها مع اعتماده على مسلك الإمام الترمذي وحكمه على أسانيدها: وهي على أنواع:

الأول: أن يخرج البغويّ - رحمه الله- الحديث بنفس الإسناد الذي أخرج به الترمذي - رحمه الله- أحاديث أخرى وحسنها، فيكون تحسينه للحديث بناء على تحسين الترمذي - رحمه الله- لما روي بذلك الإسناد، وقد سلك هذا في خمسة أحاديث وهي برقم: 2143، 502، 3473، 3306، 4330.

ومن الأمثلة الواضحة التي تدل على قصده ذلك؛ ما صرح به في الحديث رقم: 502، فقد قال عقب إخراج مسندا: "وَمَهَذَا الْإِسْنَادِ - إسناد الحديث 502- عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «مُرُوا الصَّيِّ بِالصَّلَاةِ ابْنَ سَبْعٍ، وَاضْرِبُوا عَلْمَهَا ابْنَ عَشْرٍ» - وهو حديث لا صلة له بحديث الباب متنا، وبعد الرجوع إلى جامع الترمذي - رحمه الله- تبين تحسينه للحديث المشار إليه، فكان البغويّ - رحمه الله- يقول: حكم هذا كحكم هذا.

الثاني: أن يخرج البغويّ - رحمه الله- الحديث ثم يتبعه بشاهده الذي أخرجه الترمذي - رحمه الله- وحسنه، فيكون تحسينه للحديث بالنظر إلى حكم متنه لا سنده؛ ولذا حكم على حديث أنّه حسن صحيح مع أنّ في إسناده متروكا؛ لحكم الترمذي - رحمه الله- على شاهده أنّه حسن صحيح، وقد سلك هذا في حديثين هما برقم: 856، 857.

الثالث: أن يخرج الإمام الترمذي الحديث مُحسّنا له، ثم يشير إلى المتابعات والشواهد بقوله: وفي الباب عن فلان وفلان، فيقصد البغويّ - رحمه الله- إلى أحد تلك المتابعات والشواهد فيخرجه، وينص على تحسينه تبعا للترمذي، ويدل على اعتماده في ذلك حكم الترمذي - رحمه الله- أنّه ربما أخرج الحديث بإسناد أقوى من إسناد الترمذي - رحمه الله- ومع ذلك يحكم عليه بحكمه؛ كما في الحديث رقم: 1190 فقد أخرجه بإسناد على شرط مسلم، ثم قال فيه: "حسن غريب" بدل صحيح؛ لقول الترمذي - رحمه الله- في شاهده: "حسن غريب"، وقد سلك هذا في حديثين هما برقم: 1019، 1190.

الرابع: ما أخرجه من طريق أبي عوانة في صحيحه، فإنّه سلك فيه مسلك الترمذي - رحمه الله- في الحكم عليه بأنّه حسن صحيح؛ ما لم تظهر فيه علة توجب تضعيفه، قد سلك هذا في حديث واحد برقم: 898.

4- ما اجتهد الإمام البغويّ في تحسينه: وعدّة هذه الأحاديث خمسة وهي برقم: 38، 107، 199، 310، 1826¹، وموجب تحسين البغويّ - رحمه الله- لها هو ورود شاهد يرتقي به الحديث من الضعيف إلى الحسن كما في الحديث رقم: 310، أو أنّها من رواية من يحسّن حديثهم ممن قيل فيه: صدوق أو لا بأس به أو فيه لين؛ على أنّ بعض أولئك الرواة هم من رجال الترمذي - رحمه الله- الذين أخرج لهم في جامعه وحسّن أحاديثهم.

5. خاتمة

وفيه أهم نتائج هذا البحث، وأسوقها في النقاط التالية:

- 1- أنّ البغويّ - رحمه الله- قد اعتمد اعتماداً أشبه بالكليّ على الترمذي - رحمه الله- في حكمه على الأحاديث بالتحسين، وما قد يوجد من اختلاف في بعض العبارة عما في جامع الترمذي - رحمه الله- فالأشبه رده إلى اختلاف نسخ جامع الترمذي - رحمه الله-.
- 2- أنّه لم يظهر اعتماده تحسين غير الترمذي - رحمه الله- إلاّ في حديث واحد حكى فيه تحسين الحاكم لإسناده.
- 3- أنّ شرح السنّة للبغويّ - رحمه الله- يعدّ من مظان الحديث الحسن الفرعية.
- 4- أنّ حكاية تحسين البغويّ - رحمه الله- للحديث فيما أخرجه في كتابه شرح السنّة قد لا تعطي للحكم مزيد قوة؛ لاعتماده قول الترمذي - رحمه الله- ومحاكاته مسلكه، اللهم إلاّ في أحاديث معدودة - كشف هذا البحث عنها-، وهذا الأمر لا يُنقص من قدر كتاب شرح السنّة بله مؤلفه لأنّ البغويّ - رحمه الله- نفسه قد صرّح في مقدمة كتابه بأنّه في أكثر ما أورده في كتابه بل في عامته متّبع، إلاّ القليل الذي لاج له بنوع من دليل².
- 5- أنّ من مفهوم الحديث الحسن عند البغويّ - رحمه الله- - كما تدل عليه أحاديث القسم الرابع- أنّه الحديث الذي توفرت فيه شروط الصحيح مع خفة ضبط أحد رواته ممن قيل فيه: صدوق أو فيه لين ونحوها، وهو المعروف بالحديث الحسن لذاته في اصطلاح المتأخرين.
- 6- أنّ من مفهوم الحديث الحسن عند البغويّ - رحمه الله- أيضاً أنّه الحديث الذي في إسناده ضعف لسوء حفظ راويه ونحوه إذا رُوِيَ من طرق أخرى مثله في القوة، أو أقوى منه، وهو المعبر عنه بالحسن

¹ والحديثان (2143، 3473) يصلح إلحاقهما بهذا القسم باعتبار كونهما من رواية من وصف بالصدق.

² الحسين البغويّ، مقدمة شرح السنّة، مصدر سابق، ص 2.

لغيره في اصطلاح المتأخرين؛ ولذا رأيناه يُحسّن الحديث الذي في سنده ضعف ثم يورد شاهدا له ضعيفا أو صحيحا كما في الحديث رقم: 310، 3306.

7- أنّ اصطلاح البغويّ - رحمه الله- في مصابيح السنّة على تسمية ما ورد على غير شرط الشيخين مما أخرجهُ أبو داود والترمذي ونحوهما بالأحاديث الحسان هو اصطلاح له خاص في كتابه مصابيح السنّة خاصة، ولا ينسحب ذلك على كتابه شرح السنّة خلافا لمن سوّى بينهما في ذلك، وهذا ما يؤكد صحة اعتذار ابن حجر للبغويّ - رحمه الله- بأنّ اصطلاحه السابق هو اصطلاح له خاص في كتابه لم يقصد بالحسن المعنى الاصطلاحي العام؛ خلافا لمن تعقبه كابن الصلاح والتّووي.

إنّ تحسين البغويّ - رحمه الله- للحديث لا يعني بالضرورة سلامة إسناده الذي أخرجهُ به من شدة الضعف؛ ولذا رأيناه حكم على حديث بأنّه حسن صحيح لحكم الترمذي - رحمه الله- لشاهده بذلك؛ مع أنّ إسناده البغويّ - رحمه الله- فيه من وصف بالمتروك، ومن اتهم بالكذب كما في الحديثين 856، 857، فالتحسين عنده يتناول ما ثبت متنه بوجه حسن ولو من غير الأسانيد التي يسوقها.

5. قائمة المراجع

1. المؤلفات:

- ابن الجوزي، عبد الرحمن، (1386هـ- 1966م/1388هـ - 1968م)، الموضوعات، ت: عبد الرحمن عثمان، السعودية، المكتبة السلفية.
- ابن الصلاح، عثمان، (1406هـ - 1986م)، مقدمة ابن الصلاح، ت: عتر، سوريا، دار الفكر.
- ابن تغري بردي، يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر، دار الكتب.
- ابن تيمية، أحمد، (1416هـ/1995م)، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن القاسم، السعودية، مجمع الملك فهد.
- (1490هـ/1980م)، مقدّمة أصول التفسير، لبنان، دار مكتبة الحياة.
- ابن حجر، أحمد، (1326هـ)، تهذيب التهذيب، الهند، دائرة المعارف النظامية.
- ابن حجر، أحمد، (1390هـ/1971م)، لسان الميزان، ت: دائرة المعارف النظامية - الهند، لبنان، مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- ابن حجر، أحمد، (1404هـ/1984م)، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: ربيع المدخلي، السعودية، الجامعة الإسلامية بالمدينة.
- ابن حجر، أحمد، (1406هـ-1986م)، تقريب التهذيب، ت: عوامة، سوريا، دار الرشيد.
- ابن حجر، أحمد، (1410هـ - 1989م)، الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة، ت: محمد حفيظ الرحمن، الهند، الدار السلفية.
- ابن حنبل، أحمد، (1408هـ - 1988م)، العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروزي وغيره، ت: وصي الله عباس، الهند، الدار السلفية.
- ابن خلكان، أحمد، (1900-1994م)، وفيات الأعيان، لبنان، دار صادر.

- ابن عدي، عبد الله، (1418هـ-1997م)، الكامل في ضعفاء الرجال، ت: عبد الفتاح أبو سنة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، إسماعيل، (1413 هـ - 1993 م)، طبقات الشافعيّين، ت: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مصر، مكتبة الثقافي الدينية.
- الألباني، محمد، (1423 هـ - 2002 م)، صحيح أبي داود الأم (المقدمة)، الكويت، مؤسسة غراس.
- الألباني، محمد، تمام المنة في التعلّيق على فقه السنّة، الأردن، دار الراية.
- البغويّ، الحسين، (1403 هـ - 1983 م)، شرح السنّة، ت: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، لبنان، المكتب الإسلامي.
- البغويّ، الحسين، (1407 هـ - 1987 م)، مصابيح السنّة، ت: المرعشلي وآخرون، لبنان، دار المعرفة.
- البغويّ، الحسين، (1417 هـ - 1997 م)، معالم التّزليل (المقدمة)، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، السعودية، دار طبعة للنشر والتوزيع.
- البغويّ، الحسين، (1431هـ-2010م)، فتاوى القاضي حسين (المقدمة)، ت: جمال محمود- أمل خطاب، الأردن، دار الفتح.
- التّرمذي، محمد، (1395هـ-1975 م)، جامع التّرمذي، ت: أحمد شاكر وآخرون، مصر، مطبعة الحلبي.
- التّرمذي، محمد، العلل الصغير، ت: أحمد شاكر وآخرون، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- الحموي، ياقوت، (1995 م)، معجم البلدان، لبنان، دار صادر.
- الخطابي، حمد، (1351 هـ - 1932 م)، معالم السنن، سوريا، المطبعة العلمية.
- الدّاودي، محمد، طبقات المفسّرين، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الذهبيّ، محمد (شمس الدين)، (1382 هـ - 1963 م)، ميزان الاعتدال، ت: علي الجاوي، لبنان، دار المعرفة.
- الذهبيّ، محمد (شمس الدين)، (1405هـ-1985م)، سير أعلام النبلاء، ت: بإشراف شعيب الأرنؤوط، لبنان، الرسالة.
- الذهبيّ، محمد (شمس الدين)، (1412هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ت: أبو غدة، سوريا، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- الذهبيّ، محمد (شمس الدين)، (1413 هـ - 1992م)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ت: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، السعودية، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن.
- الذهبيّ، محمد (شمس الدين)، (2003م)، تاريخ الإسلام، ت: بشار عواد، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- السبكي، عبد الوهاب (تاج الدين)، (1413هـ)، طبقات الشافعيّة الكبرى، ت: محمود محمد الطناحي عبد الفتاح محمد الحلو، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- السجستاني، أبو داود سليمان، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ت: محمد الصباغ، لبنان، دار العربية.
- السخاوي، محمد، (1418 هـ - 1998م)، التوضيح الأبهري لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، السعودية، مكتبة أضواء السلف.
- السخاوي، محمد، (1424هـ / 2003م)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، ت: علي حسن، مصر، مكتبة السنّة.
- شُرّاب، محمد، (1411هـ)، المعالم الأثيرة في السنّة والسير، دمشق- بيروت، دار القلم- الدار الشامية.

- الصنعاني، محمد، (1417هـ/1997م)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، ت: عويضة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- العراقي، عبد الرحيم، (1389هـ/1969م)، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمن عثمان، السعودية، المكتبة السلفية.
- القنوجي، محمد، (1405هـ/1985م)، الحطة في ذكر الصحاح الستة، لبنان، دار الكتب العلمية.
- المزني، يوسف، (1400هـ - 1980م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ت: بشار عواد، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- المناوي، محمد، (1425هـ - 2004م)، كشف المناهج والتناقيح في تخرير أحاديث المصابيح، ت: محمد إسحاق محمد إبراهيم، لبنان، الدار العربية للموسوعات.
- النسائي، أحمد، (1396هـ)، الضعفاء والمتروكين، ت: محمود إبراهيم زايد، سوريا، دار الوعي.
- النووي، يحيى، (1405هـ - 1985م)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، ت: محمد الخشب، لبنان، دار الكتاب العربي.
- مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، لبنان، دار إحياء التراث العربي.

2. الأطروحات:

- بادحدح، علي، (1415هـ/1994م)، المدخل إلى شرح السنّة، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية.
- الدريس، خالد، (1426هـ-2005م)، الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية.

Bibliography List

1. Books :

- Ibn al-Jawzi Abdul Rahman (1386 AH - 1966 AD / 1388 AH - 1968 AD), **Al-Mawdoo'at**, Commented by: Abdul Rahman Othman, Al-maktabat Al-Salafiyah , Saudi Arabia;
- Ibn al-Salah Othman (1406 AH - 1986 AD), **Muqadimat Ibn al-Salah**, Commented by: Itter, Dar Al-Fikr, Syria;
- Ibn Tagharri Bardi Youssef, **Al-nnojoum Al-zzahirat In the Kings of Egypt and Cairo**, Dar Al-Kutub, Egypt;
- Ibn Taymiyyah Ahmad (1416 AH/1995 AD), **Majmue Al-Fatawaa**, compiled by: Abdul Rahman Al-Qasim, King Fahd Complex , Saudi Arabia;
- (1490 AH / 1980 AD), **Muqaddimat 'Usul Al-tafsir**, Al-Hayat Library Publishing House, Lebanon;
- Ibn Hajar Ahmad (1326 AH), **Tahdheeb al-Tahdheeb**, Dayirat Al-maearif Al-nizamiati, India;
- (1390 AH / 1971 AD), **Lisan Al-Mizan**, Commented by: dayirat Al-maearif Al-nizamiati, Al-Alami Publications Foundation, Lebanon;
- (1404 AH/1984 AD), **An-Noket on the Book of Ibn al-Salah**, Commented by: Rabi' Al-

Madkhali, Islamic University of Medina , Saudi Arabia;

- (1406 AH - 1986 AD), **Taqrib Al-Tahtheeb**, Commented by: Awamah, Dar al-Rashid, Syria;
- (1410 AH - 1989 AD), **Al'asyilat Al-fayiqat Bial'ajwibat Al-laayiqati**, Commented by: Muhammad Hafeez Al-Rahman, Al-Dar Al-Salafiyya, India;
- Ibn Hanbal Ahmad (1408 AH - 1988 AD), **Al-Ilal wa wamaerifat al-Rijal by Ahmad, Narrated by Al-Maroudhi and others**, Commented by: Wasi Allah Abbas, Al-Dar Al-Salafiyya, India;
- Ibn Khillikan Ahmed (1900-1994 AD), **Wafayat Al'aeyan**, Dar Sader, Lebanon;
- Ibn Adi Abdullah (1418 AH - 1997 AD), **Al-Kamil fi Dueafa' Al-rijal**, Commented by: Abd el-Fattah Abu Sunna, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Lebanon;
- Ibn Kathir Ismail (1413 AH - 1993 AD), **Tabaqat Al-Shafi'iyin**, Commented by: Ahmed Omar Hashim, Muhammad Zainhum Muhammad Azab, Al-Thaqafi Religious Library, Egypt;
- Al-Albani Muhammad (1423 AH - 2002 AD), **Sahih Abi Daoud Al-Umm (Introduction)**, Ghiras Foundation, Kuwait;
- **Tamam al-Minna in Commentary on Fiqh Al-Sunnah**, Dar Al-Raya, Jordan;
- Al-Baghawi Al-Hussein (1403 AH - 1983 AD), **Sharh**
- **Al-Sunnah**, Commented by: Shuaib Al-Arnaout - Muhammad Zuhair Al-Shawish, the Islamic Office, Lebanon;
- (1407 AH - 1987 AD), **Masabih Al-Sunnah**, Commented by: Al-Marashli and others, Dar Al-Ma'rifa, Lebanon;
- (1417 AH - 1997 AD), **Ma'alim Al-Tanzeel (Introduction)**, Commented by: Muhammad Abdullah al-Nimr and others, Dar Taiba for Publishing and Distribution , Saudi Arabia;
- (1431 AH - 2010 AD), **Fatwaa Al-qadi Hussein (Introduction)**, Commented by: Jamal Mahmoud - Amal Khattab, Dar Al-Fath, Jordan;
- Al-Tirmidhi Muhammad (1395 AH - 1975 AD), **Jamie**
- **Al-Tirmidhi**, Commented by: Ahmed Shaker and others, Al-Halabi Press, Egypt;
- **Al-Ilal Al-Saghir**, Commented by: Ahmed Shaker and others, Dar 'lihya' Al-turath Al-arabi, Lebanon;
- Al-Hamawi Yaqut (1995), **Dictionary of Countries**, Dar Sader, Lebanon;
- Al-Khattabi Hamad (1351 AH - 1932 AD), **Ma'alim Al-Sunan**, Al-Ma'rifa Press, Syria;
- Al-Daoudi Muhammad, **Tabaqat Al-Mofassiryin**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Lebanon;
- Al-Dhahabi Muhammad (Shams al-Din) (1382 AH - 1963 AD), **Mizan Al-I'tidal**, Commented by: Ali al-Bijjawi, Dar al-Ma'rifa, Lebanon;
- (1405 AH - 1985 AD), **Siyar A'lam Al-Nubala**, Commented by: Under the supervision of Shuaib

Al-Arnaout, Al-Risala, Lebanon;

- (1412 AH), **Al-Mouwqida fi 'Ilm Mustalah Al-Hadith**, Commented by: Abu Ghudda, Islamic Publications Library, Syria;
- (1413 AH - 1992 AD), **Al-Kashif fi Ma'rifat man lah Riwayat fi Al-Kutab Al-Sittah**, Commented by: Muhammad Awama and Ahmad Muhammad Nimr al-Khatib, Dar Al-Qibla for Islamic Culture - Foundation for the Sciences of the Qur'an, Saudi Arabia;
- (2003), **The History of Islam**, Commented by: Bashar Awad, Dar Al-Gharb Al-Islami, Lebanon;
- Al-Subki, Abd al-Wahhab (Taj al-Din), (1413 AH), **Tabaqat al-Shafi'ia Al-Qubraa**, Commented by: Mahmoud Mohammed Al-Tanahi Abd al-Fattah Muhammad Al-Helou, Dar Hajar for Printing, Publishing and Distribution, Egypt;
- Al-Sijistani Abu Dawud Suleiman, **Abu Dawud's Letter to the People of Mecca**, Commented by: Muhammad Al-Sabbagh, Dar Al-Arabiya, Lebanon;
- Al-Sakhawi Muhammad (1418 AH - 1998 AD), **Al-Tawdih Al-abhar li Tadhkirat Ibn al-Mulqin fi Ilm Al-Athar**, Adwa' al-Salaf Library, Saudi Arabia;
- Shurab Muhammad (1411 AH), **Al-Ma'alim Al-Athirah fi Al-Sunnah wa Al-Sirah**, Dar Al-Qalam - Dar Al-Shamiya, Damascus - Beirut;
- Al-San'ani Muhammad (1417 AH/1997 AD), **Tawdih Al'afkar Limaeani Tanqih Al'Anzar**, Commented by: Awaida, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Lebanon;
- Al-Iraqi Abd al-Rahim (1389 AH/1969 AD), **Al-Taqqid Wal'lidah Sharh Muqadimat Ibn Al-Salah**, Commented by: Abd al-Rahman Othman, almaktabat Al-Salafiyah, Saudi Arabia;
- Al-Qanouji Muhammad (1405 AH / 1985 AD), **Al-Hutta fi Dhikr Al-Sihah Al-Sittah**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Lebanon;
- Al-Mizzi Youssef (1400 AH - 1980 AD), **Tahdheeb Al-Kamal fi Asma Al-Rijal**, Commented by: Bashar Awad, Al-Resala Foundation, Lebanon.
- Al-Manawi Muhammad (1425 AH - 2004 AD), **Kashf Al-Manahij Watanaqih fi Takhrij 'Ahadith Al-Aasabih**, Commented by: Muhammad Ishaq Muhammad Ibrahim, Arab House of Encyclopedias, Lebanon.
- Al-Nasa'i Ahmed (1396 AH), **Al-Dueafa' Walmatrukin**, Commented by: Mahmoud Ibrahim Zayed, Dar Al-Wa'i, Syria.
- Al-Nawawi Yahya (1405 AH - 1985 AD), **Al-Taqrif wa Ataysir Limaerifat Sunan Al-Bashir Al-Nadhir fi 'Usul Al-Hadith**, Commented by: Muhammad al-Khashab, Dar al-Kitab al-Arabi, Lebanon;
- Muslim Ibn al-Hajjaj, **Sahih Muslim**, Commented by: Muhammad Fouad Abd el-Baqi, Dar 'iihya'

alturath Al-arabi, Lebanon;

- **Theses:** Badahdah Ali, **Al-Madkhal 'lilaa Sharh Al-Sunnah**, Department of the Qur'an and Sunnah, College of Da'wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, (1415 AH / 1994 AD).
- **Theses:** Al-Drees Khaled, **Al-Hadith Al-Hacen Lidhatih Walighayrih, a critical inductive study**, Department of the Qur'an and Sunnah, College of Da'wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, (1426 AH - 2005 AD).



مختلف الحديث عند أبي العباس القرطبي

من خلال كتابه " المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم "

The different hadiths " Mokhtalef Elhadith" of Abi Al-Abbas Al-Qurtubi through his book "Al-Mufhim Lama Ashkal min Takhees Book Muslim"

أ.د/ خريف زتون

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
zaton-kherief@univ-eloued.dz

ط.د/ عبد العزيز رحمانى *

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
rahmani-abdelaziz@univ-eloued.dz

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/10/26

تاريخ الاستلام: 2023/07/03



ملخص: يتناول هذا المقالُ التَّعريفَ بأبي العباس القرطبي، ونشأته العلميَّة، مروراً بذكر بعضٍ من شيوخه وتلاميذه، وكذا ثناء العلماء عليه، ووفاته. ويهدف لإبراز أهمِّ معالم منهجه في كتابه - المفهم -، واعتناءه بفهم السُّنَّة خاصَّة ما تعلق بتأويل مُختلف الحديث ومُشكِّله من خلال دراسة استقرائيَّة تحليلية أفضت إلى رصد أهمِّ معالم طريقتة في التَّعامل مع ما تعارض من أحاديثٍ في مؤلِّفه، وتوجيه ما وقع فيه من مشكله، ومقارنتها مع ما ذهب إليه غيره. وقد خرجت الدِّراسة برسوخ قدم الإمام القرطبي في هذا الفنِّ الذي لا يحسنه إلا قلة من أهل العلم؛ ممَّا يستدعي طلبه العلم والباحثين لمزيد بحث وتمحيص حول هذا العالم العَلَم وغيره من علماء المغرب العربيِّ الذين قصَّروا أهل هذه البلدان في إبرازهم وإعطائهم حقَّهم.

الكلمات المفتاحية: أبو العباس القرطبي؛ المفهم؛ مختلف الحديث؛ مشكل؛ مسلم.

Abstract : This article introduces Abu al-Abbas al-Qurtubi, his scholarly upbringing, mentioning some of his sheikhs and students, as well as the scholars' praise of him and his death. While it aims to highlight the most important features of his approach in his book - Al-Mufhim -, and his concern for understanding the Sunnah, especially what is related to the interpretation of various hadiths and its problem through an inductive and analytical study that led to monitoring the most important features of his method in dealing with the contradictory hadiths in his author, and directing the problem that occurred in it, And compare it with what others have gone through. The study came out with the solid footing of Imam Al-Qurtubi in this art, which only a few people of knowledge can improve. Which calls for students of knowledge and researchers for further research and scrutiny about this scholar of science and other scholars of the Maghreb, whom the people of these countries failed to highlight and give them their due.

Keywords: Abu al-Abbas al-Qurtubi; tutor various hadeeth; problem; Muslim.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إنَّ علوم الدِّين من أسنى المطالب، وأطيب المشارب، تهدف في مجموعها إلى بيان حكم الله ورسوله ﷺ. ولعلَّ "علم مختلف الحديث" - الذي مبناه على هذا الأصل يظهرُ جليًّا فيه هذا المطلب، خاصَّة في دفع ما يُتَوَهَّمُ تعارضُهُ من كلام الرسول ﷺ الذي قد يتطرق للوهلة الأولى لكثير من الناس، والذي استغلَّه أعداء الإسلام والسنة للطَّعن فيهما- يُعدُّ من أهمِّها؛ لذا انبرى الأئمة الحُدَّاق في تقرير قواعده وبيان معالمه، وكان الشافعيُّ أوَّل من قرَّر ذلك، ثمَّ تتابع العلماء بعده فكتبوا في ذلك مؤلفاتٍ مستقلةً، أو تعرَّضوا لذلك في ثنايا كتبهم.

وكان من بين هؤلاء الأفاضل الذين تعرَّضوا لبيان معالم هذا العلم؛ العالم المجتهد الجليل الإمام أبو العباس القرطبيُّ صاحبُ التصانيف الكثيرة، والتي من أجْلِها خاصَّة في هذا الباب "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"، الذي سأحاول في بحثي هذا الموسوم بـ "مختلف الحديث عند أبي العباس القرطبي من خلال كتابه المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم" الوقوف على طريقتة في التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التَّعارضُ ومنهجها في دفع التَّعارض بينها.

أولاً: أهميَّة البحث وبواعث اختياره

تكمن أهميَّة البحث في عدَّة نقاط منها:

- تبين زيف المشكِّكين والطَّاعنين في سنَّة المصطفى ﷺ والرَّد على مزاعمهم بأنَّ فيها تعارضًا وتناقضًا.
- يخدم طلبة العلم في الإجابة عن بعض الأسئلة المتعلِّقة بعلم مختلف الحديث، وبيان منهج العلماء السَّابِقين في كيفية التَّوفيق بينها.
- مكانة الإمام أبي العباس القرطبي، والوقوف على مدى عنايته بمختلف الحديث من خلال كتابه المشهور بـ "المفهم".

ثانياً: أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- إبراز منهج الإمام أبي العباس القرطبي في كتابه "المفهم".
- بيان منهج الإمام أبي العباس القرطبي في التَّوفيق بين الأحاديث.
- إثبات أنه ليس هناك تعارض حقيقي بين كلام المصطفى ﷺ الثَّابت عنه.
- الكشف عن التَّنوع الاجتهادي عند العلماء في دفعهم للتَّعارض بين الأحاديث.

ثالثاً: منهج البحث

لقد أتبع في هذا المقال المنهج:

- الوصفي: ويظهر جليًّا في التَّعريف بالإمام أبي العباس القرطبي وبمؤلفه.

- الاستقرائيّ: خاصّة في بيان منهج المؤلّف في كتابه وتتبع الأحاديث التي وجّهها.
- النقديّ المقارن: وذلك في مقارنة كلامه بكلام غيره وتعليقي عليه.

رابعاً: الدراسات السابقة

بعد الاطلاع والبحث حول ما كُتب عن الموضوع، لم يظفر الباحث في حدود علمه وجود دراسات تناولت مختلف الحديث عند أبي العباس القرطبيّ من خلال كتابه "المفهم"، وإنّما هي دراسات عامّة حول "المفهم"، قد تُشير إلى الموضوع إشاراتٍ سطحية وبشكل مختصرٍ جداً، وهذا الذي جعلني أعمد إلى دراسة الموضوع بشكل أعمق خدمةً للسنّة ونفعاً للباحثين، كلُّ ذلك بعد توفيق الله عزّ وجلّ.

2. ترجمة موجزة للمؤلّف والمؤلّف ومنهجه فيه

جاء هذا المطالبُ معرفاً بالإمام القرطبيّ وذكر شيء من حياته وسيرته العلميّة، كما حوى التعريف بكتابه المفهم وبيان منهجه فيه.

1.1.2. التعريف بالمؤلّف:

1.1.2.1. اسمه، ونسبه، ونسبته، وكنيته:

هو أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر أبو العباس الأنصاريّ القرطبيّ الأندلسيّ ثم المالكيّ¹ المصريّ نزيل الإسكندرية²، ولقد لُقّب بألقاب عدّة وكُنّي منها: أبو العباس، ضياء الدين، وابن المزيّن³ - وكان يُعرف بها-⁴ وهي صنعة لأبيه⁵.

2.1.2. مولده ونشأته العلمية:

ولد أبو العباس بقرطبة سنة ثمان وسبعين وخمسائة (578هـ)⁶، ونشأ في أسرة علميّة محبّة للعلم، فأبوه كان فقيهاً⁷، ولعلّه هو الذي كان وراء حبّه للعلم وشغفه به.

لقد بدأ أبو العباس طلبه للعلم في بدايات حياته بالأندلس إذ كانت قبلة للعلماء وموطناً لطلبتها، فسمع بها من جماعة من علمائها، وأخذ عنهم فنونا عدّة من العلم؛ كاللغة والفقه والأصول وعلم القراءات - الذي سمعه من أبي محمد القاسم بن فيرّه الشاطبيّ المقرئ وعمره آنذاك لم يتجاوز الثانية عشرة -،

¹ - إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج 1، ص 240.

² - السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج 1، ص 457.

³ - المزيّن: الحلاق، ومصنف الشعر، الحجام. ينظر: المعجم الوسيط ج 1، ص 410، أحمد رضا، معجم متن اللغة، ج 3، ص 83.

⁴ - محمد بن سالم مخلوف، شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة، ج 1، ص 278.

⁵ - محمد بن عبد الله دمشقي الشهير بابن ناصر الدين، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ج 8 ص 139.

⁶ - عبد الحي بن عماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 7، ص 473.

⁷ - أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، مقدمة تلخيص صحيح مسلم، ج 1، ص 85.

وعلم الكلام الذي كان ميوله إليه في بادئ أمره فاشتغل به وبرع فيه، ويظهر ذلك جلياً في كتاباته ومصنفاته، لكن ما لبث أن نزع إلى الفقه وعلم الحديث¹، وترك علوم الكلام وردّ على من يدعو إليها وسقّه أحلامهم. ثم رحل به أبوه إلى مكة والمدينة والقدس ومصر والإسكندرية وغيرها²، مروراً بالمغرب والجزائر وتونس، فسمع من علماء هذه البلدان، وأخذ عنهم العلم؛ فلقي بفاس أبا القاسم عبد الرحمن بن عيسى بن الملجوم الأزدي، وسمع بتلمسان من أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التّجيبّي، ومن قاضيهما أبي محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله، وبسبته من عبد الحقّ بن محمد بن عبد الحقّ الخزرجيّ وغيرهم، وروى عن أبي الأصبع بن الدّباغ.

ثم استقرّ به المقام بالإسكندرية، فاشتغل مدرّساً بها، فأخذ عنه النّاس من أهل المشرق والمغرب، وكان يشار إليه بالبلاغة والعلم والتّقدّم في علم الحديث؛ لذا كثّر تلاميذه والأخذون عنه³.

3.1.2. من أشهر شيوخه وتلاميذه

إن كثرة رحلات أبي العباس خلال نشأته التعليميّة أدّت إلى تلقّيه العلم على يد كثير من مشايخه أهل زمانه، ومن مختلف الأقطار، في شتى العلوم، كما جعلت جملةً من طلبة العلم وأهله يسعون للتّلمذ على يديه. ومن أشهر مشايخه وتلاميذه:

من أشهر مشايخه:

1- القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد، أبو محمد وأبو القاسم الرّعينيّ الأندلسيّ الشّاطبيّ، الضّرير، المُقرّي، أحد الأعلام (538 - 590 هـ)⁴.

2- أبو القاسم عبد الرّحيم بن عيسى بن أيّوب الأزديّ الفاسيّ (524 هـ - 606 هـ): عُرف بابن ملّجوم، العالم الجليل الفقيه محدّث الحافظ المتفّين في العلوم، لقي القاضي عياضاً وابن بشكوال وأخذ عنهما⁵.

3- عبد العزيز بن يوسف بن عبد العزيز بن يوسف بن إبراهيم بن فيره بن عمر اللّخميّ، يعرف بابن الدباغ، ويكنى: أبا الأصبع، شيوخه أزيد من خمسين، وكان حافظاً من أئمة الحديث، سمع ابن الدباغ صحيح مسلم من أبي عبد الرحمن الأصبجي⁶.

4- أيّوب بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن عمر، أبو الصّبر الفهرّيّ السّبتيّ (609 هـ)⁷.

1 - محمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام، ج14، ص795.

2 - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص241. مصدر سابق.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص241.

4 - الذهبي، تاريخ الإسلام، ج12، ص913. مصدر سابق.

5 - ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج1 ص238. مصدر سابق.

6 - محمد بن الأبار القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، ج3، ص96، 97.

7 - ذكره أبو العباس في المفهم في مواضع منها باب ما حُصّ به نبينا ﷺ ج1 ص430، وغيرها. ينظر: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص167، 168.

من أشهر تلاميذه:

- 1- أبو عبد الله القُرطُبِيُّ المُفسِّر¹: هو أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن أبي بكر ابن فرح القرطبي، وفرح بسكون الرّاء-، كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين، الزّاهدين في الدنيا، جمع في تفسير القرآن كتاباً من خمسة عشر مجلداً².
- 2- شرف الدين الدِّمياطِي³: هو الإمام الحافظ النَّسَّابَة، شيخ الأئمّة، شرف الدِّين أبو محمَّد التُّونِي، عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدِّمياطِي، ولد في آخر سنة 613هـ وتوفي سنة 705هـ⁴.
- 3- أبو الحسن اليَحْصَبِي⁵.
- 4- الحافظ أبو الحسن بن يحيى القرشي⁶.

4.1.2. وفاته:

تُوفِّي أبو العبَّاس في شهر ذي القعدة بمدينة الإسكندريّة، سنة ستّ وخمسين وستّمائة (656 هـ)⁷، عن عمر بلغ (78) سنة، قضاه في طلب العلم وتعليم النَّاس الخير، فرحمه الله وجزاه عن الإسلام والمسلمين كلَّ خيرٍ.

2.2. التعريف بالمؤلّف ومنهج المؤلّف فيه:

1.2.2. التّعريف بكتاب "المُفهم":

1.1.2.2. تسميته ونسبته إليه: لقد صرّح المؤلّف بتسميته بذلك في مقدّمته؛ حيث قال: "وسمّيته بـ (المُفهم) لما أشكّل من تلخيص كتاب مسلم"⁸.

أما عن صحة نسبته إليه؛ فشهرة ذلك بين أهل العلم حتّى أصبح علماً عليه من بين كثير من مصنّفاته، وكذا ذكره ضمن مؤلّفاته عند جلّ من ترجم له، زد على ذلك إثباته له عند كلّ من حقّق الكتاب من خلال نسبته إليه في مخطوطاته.

2.1.2.2. الدّافع إلى تصنيفه: قال - رحمه الله -: " فلماً حصّل من تلخيص كتاب مسلم وترتيبه وتبويبه

المأمول، وسهّل إلى حفظه وتحصيله الوصول؛ رأينا أن نكمّل فائدته للطّالّين، ونُسبّل السّبيل إليه

¹ - ينظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 1، ص 278، ابن ناصر الدمشقي، توضيح المشتبه، ج 8، ص 139. مصادر سابقين.

² - شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2، ص 210.

³ - ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 1، ص 278. مصدر سابق.

⁴ - محمد بن عثمان الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين، ص 95، 96.

⁵ - ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 1، ص 278. مصدر سابق.

⁶ - ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 1، ص 241. مصدر سابق.

⁷ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 242.

⁸ - أبو العباس القرطبي، المفهم ج 1، ص: 84.

على الباحثين؛ بشرح غريبه، والتنبية على نُكْتٍ من إعرابه، وعلى وجوه الاستدلال بأحاديثه، وإيضاح مُشكلاته حسب تبويبه، وعلى مساق ترتيبه، فجمع فيه ما سمعناه من مشايخنا، أو وقفنا عليه في كتب أئمتنا، أو تفضل الكريم الوهاب بفهمه علينا على طريق الاختصار، ما لم يدع الكشف إلى التطويل والإكثار، حرصاً على التقريب والتسهيل، وعوداً على التفهم والتحصي..¹

فمن خلال ما ذكره نجد أن الدافع لتأليفه هو: شرح الغريب، وبيان مشكله، مع ذكر أوجه الدلالة من أحاديثه، وتقريب استنباط أحكامه مع تسهيل فهم متونه بالاستعانة بعلوم الآلة؛ كاللغة والنحو والأصول وغيرها.

2.2.2. منهجه فيه:

- افتتح المؤلف كتابه بمقدمة ذكر فيها دوافع تأليفه للكتاب، كما بيّن فيها الخطوط العريضة لمنهجه فيه.

- يبدأ بذكر التّبويب على ترتيب الأصل وتحت أحاديث الباب مع الاختصار على اسم الصحابي إلا نادراً؛ حيث ينزل إلى التابعي لبيان رواية أو غير ذلك.

- يترجم لصحابي الحديث إن لم يكن مشهوراً بكثرة الرواية أو كان في اسمه خلاف، كما قد يترجم لراوي حديث أورده في الشرح دون المتن، ويعرّج على ما قيل فيه من جرح أو تعديل بسرد كلام النقاد وعزوه إليهم وهو الغالب، وإن كان أحياناً يذكر حكمه عليه دون عزو ذلك لأحد، كقوله: "حذيفة بن أسيد: هو بفتح الهمزة وكسر السين، يكنى أبا سريحة، بفتح السين وكسر الراء، وهو غفاري، كان ممن بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة، يعد في الكوفيين وبالكوفة مات".²

- كما يحكم على الأحاديث التي ذكرها في الشرح صحة وضعفا اعتماداً على غيره أو اجتهاداً منه، وكذا بعض ألفاظ وروايات الأصل، ويتطرق أحياناً إلى بعض مسائل المصطلح، ومن أمثلة ذلك قوله: "والأصل في هذا الباب ما خرّجه النسائي من حديث ابن عمر وابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: لا يحلّ لرجل يعطي عطية يرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي عطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب أكل حتى إذا شبع قاء ثم عاد في قبته، وهذا حديث صحيح".³

- يبدأ في شرحه للحديث بإيضاح معنى الكتاب أو الباب إن احتيج إلى ذلك، ثم يعرّج على بيان غريبه تماشياً مع ترتيب جمل وعبارات وألفاظ الحديث، وذلك بضبطها، ثم يورد شرح الأئمة لها ثم يرجح بينها، وأحياناً لا يذكر إلا كلامه حولها، مثال ذلك: قوله: " (كتاب النذور والأيمان)

1 - المصدر السابق، ج 1، ص: 83، 84.

2 - المصدر نفسه، ج 7، ص 238-239.

3 - المصدر نفسه، ج 4، ص: 582.

النُّذور: جمع نَذر، كَفَلَسٍ، وفلوس. وهو عبارة عن التزام فعل الطَّاعَات بصيغ مخصوصة؛ كقوله: لله عليَّ صومٌ، أو صلاةٌ، أو صدقة.

والأيمان: جمع يمين، وهو في أصل اللُّغة: الحَلْفُ بمعظم - في نفسه، أو عند الحالف - على أمر من الأمور؛ من فعل، أو ترك، بصيغ مخصوصة؛ كقوله: والله لأفعلنَّ، وبحياتك لأتركنَّ.

وأما تسمية العتق، والطلاق، والصدقة المعلقة على أمر مستقبل أيماناً؛ فليست كذلك لغة، ولا ورد في كلام الشارع تسميتها أيماناً، لكنَّ الفقهاء سمَّوا ذلك أيماناً، فيقولون: كتاب الأيمان بالطلاق... وتسمية هذه أيماناً وضَعُ من جهتهم. والأحقُّ بهذا النوع أن يُسمَّى التزَاماً؛ لأنه شرط ومشروط، وليس من نوع ما تسمَّيه العرب يميناً¹.

- أما النُّكْت الإعرابية فقلَّما يخلو بابٌ منها؛ فهو العلامة النحويَّة اللغويَّة، ومن أمثلة ذلك قوله: "(بينما نحن عند رسول الله ﷺ) بينا هذه هي الظرفية، زيدت عليها الألف؛ لتكفُّها عن عملها الذي هو الخفض، كما قد زيدت عليها. أيضاً - ما لذلك، وما بعدها مرفوعٌ بالابتداء في اللغة المشهورة. ومنهم من خَفَضَ ما بعد الألف على الأصل"².

- يستنبط الأحكام الفقهيَّة المستفادة من الأحاديث التي أوردها، ويشير إلى طرق الفقهاء والأصوليين في كيفية الوصول إلى ذلك معتمداً على المذهب المالكي في الغالب.

- يذكر مذاهب الأئمَّة في ذلك خاصَّة الأربعة، ويذكر أدلَّتهم ويعلق عليها ويرجِّح بينها، وحُقَّ له ذلك؛ فهو الإمام الفقيه الأصوليُّ المجتهد، مثال ذلك قوله: "قوله: (فأتي بصبيِّ فبال عليه)، تعسَّف بعضهم وقال: إنَّ الضَّمير عائدٌ على الصبيِّ نفسه، وهذا وإن كان هذا اللَّفظ صالحاً له، غير أنَّ في حديث أمِّ قيس: فبال في حجر رسول الله ﷺ فبطل ذلك التأويل.

(وقوله: فدعا بماء فأتبعه بوله ولم يغسله) يعني: رَشَّه عليه، وقد روي: فصبَّه عليه ونضح، وكلُّها بمعنى واحد.

واستدلَّ بهذا الحديث: على طهارة بول الصبيِّ الذي لم يأكل الطعام - الذَّكْر دون الأنثى -: الشافعيُّ، وأحمد، والحسن، وابن وهب. ورواها الوليد بن مسلم عن مالك، وحكي ذلك عن أبي حنيفة، وقتادة، وتمسَّكوا أيضاً بما رواه النسائي عن أبي السَّمح مرفوعاً: "يُغسَلُ من بول الجارية ويرشُّ من بول الغلام"³ وهو صحيح.

ومشهور مذهب مالك وأبي حنيفة: القول بنجاسة بول الذكر والأنثى، وهو قول الكوفيِّين، تمسَّكاً

1 - المصدر السابق، ج 4، ص: 604.

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص: 136.

3 - أخرجه أبو داود في سننه (1/ 208 برقم: 376)، والنسائي في سننه (1/ 158 برقم: 304)، وابن ماجه في سننه (ج 1/ 330 برقم: 158).

بقوله - عليه الصلاة والسلام - : "استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه"¹، وبقوله في حديث القبرين: "كان لا يستتر من البول"²، وهو عموم.

وقد روي عن مالك القول بطهارة بول الذكر والأنثى، وهو شاذٌ في النقل والنظر؛ وذلك أن مُستنده قياس الأنثى على الذكر، وقد فرَّق النَّصُّ الصَّحِيحُ بينهما، فالقياس فاسد الوضع"³.

- كذلك يتطرَّق في شرحه إلى تأويل المختلف وحلِّ المشكِل فيما يعرض له أثناء معالجته للمسائل، ومما ساعده على ذلك تمكُّنه من اللُّغة والحديث والأصول وكذا علم الكلام في بدايات طلبه للعلم، وسَتَرِدُ أمثلةٌ على ذلك في ثنايا هذا البحث.

- ومع أنَّ الكتاب يُصنَّفُ ضمن الكتب الحديثية الفقهيَّة إلا أن المؤلِّف كان حريصاً على ذكر المواعظ الإيمانية والإرشادات التربويَّة التي اشتملت عليها الأحاديث النبوية.

3. علم مُختلف الحديث ومشكله وسبب الاختلاف وكيفية التعامل معه

وقد اشتمل هذا المطلب على التعريف بمختلف الحديث ومشكله لغة واصطلاحاً، وذكر أسباب الاختلاف ومسالك العلماء في التعامل معها.

1.3. تعريف مختلف الحديث لغة واصطلاحاً:

1.1.3. لغة: اختلفَ يختلف اختلافاً، فهو مختلف، والمفعول مُختلف -بفتح اللام- (للمتعدِّي)، أمَّا مُختلف -بكسر اللام- (للأزم): اسم فاعل. اختلف الصَّديقان في الرأْي: تغيَّرا، ذهب كُلُّ منهما إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، لم يتَّفقا⁴.

والخِلافُ: المُضادَّة، وَقَدْ خَالَفه مُخَالَفَةً وَخِلافاً⁵.

وتخالف الأمران، واختلفا: لم يتَّفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف. وَقوله عز وجل: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ﴾ (الأنعام/141)، أي: في حال اختلاف أكله⁶.

2.1.3. اصطلاحاً: عرّفه النوويُّ بقوله: "وهو أن يأتي حديثان متضادَّان في المعنى ظاهراً، فيُوقَّقُ بينهما أو يُرَجِّحُ أحدهما"⁷.

¹ - رواه علي بن عمر الدارقطني في سننه (1/231 برقم: 459) وقال: المحفوظ مرسل..

² - أخرجه البخاري في صحيحه، في مواضع منها: (كتاب الوضوء، باب من الكبائر ألا يستتر من بوله)، ومسلم في صحيحه (كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه)، وغيرهما من أصحاب السنن.

³ - أبو العباس القرطبي، المفهم ج، 1، ص: 546، 547. مصدر سابق.

⁴ - د. أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج، 1، ص 687، 683.

⁵ - محمد بن منظور، لسان العرب، ج، 9، ص 90.

⁶ - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج، 5، ص 201.

⁷ - يحيى بن شرف النووي، التقريب، النوع السادس والثلاثون، ص 90.

وقال ابن الصلاح: "النوع السادس والثلاثون: معرفة مختلف الحديث:" اعلم أن ما يُذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعدّر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معاً...

القسم الثاني: أن يتضادّا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين:

أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ.

والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما، فيفزع حينئذ إلى الترجيح، ويعمل بالترجح منهما والأثبت، كالترجح بكثرة الرواة، أو بصفاتهم في خمسين وجهاً من وجوه الترجيح وأكثر، ولتفصيلها موضع غير ذا، والله سبحانه أعلم¹.

ومما سبق يتضح أن مختلف الحديث: هو علم يبحث في الأحاديث المتعارضة أو المختلفة في الظاهر وإزالة ذلك إما بالجمع - إن أمكن - وإلا معرفة الناسخ والمنسوخ، فإن تعدّر ذلك فالترجح بينها بإحدى قرائن الترجيح.

2.3. تعريف مُشكِل الحديث لغة واصطلاحاً:

1.2.3. لغة:

"الشين والكاف واللّام مُعْظَمُ بَابِهِ الْمُمَاثَلَةُ. تَقُولُ: هَذَا شَكْلٌ هَذَا، أَي: مِثْلُهُ. وَمِنْ ذَلِكَ يُقَالُ أَمْرٌ مُشْكِلٌ، كَمَا يُقَالُ أَمْرٌ مُشْتَبِهٌ، أَي: هَذَا شَابَهُ هَذَا"².

وقال الزبيدي: "الشكل: الشبه، قال أبو عمرو: ويقال: في فلان شكل من أبيه، وشبهه، والشكل أيضا: المثل تقول: هذا على شكل هذا؛ أي: على مثاله، وفلان شكل فلان، أي: مثله في حالاته، قال الله تعالى: (وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا)، أي: عذاب آخر من شكله، أي: من مثل ذلك الأول، قاله الزجاج، وقرأ مجاهد: وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ، أي: وأنواع آخر من شكله؛ لأن معنى قوله: أزواج، أنواع، وقال الراغب: أي مثل له في الهيئة"³.

2.2.3. اصطلاحاً:

- عرفه الإمام الطحاوي فقال: "وَإِنِّي نَظَرْتُ فِي الْأَثَارِ الْمَرْوِيَّةِ عَنْهُ ﷺ بِالْأَسَانِيدِ الْمُقْبُولَةِ الَّتِي نَقَلَهَا دُوو التَّيْبُتِ فِيهَا وَالْأَمَانَةَ عَلِمَهَا، وَحُسْنِ الْأَدَاءِ لَهَا، فَوَجَدْتُ فِيهَا أَشْيَاءَ مِمَّا يَسْقُطُ مَعْرِفَتُهَا وَالْعِلْمُ بِمَا فِيهَا عَنْ

¹ - عثمان بن عبد الرحمن (المعروف ب"ابن الصلاح")، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، ص 284، 286.

² - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص204.

³ - محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج29، ص269.

أَكْثَرَ النَّاسِ، فَمَالَ قَلْبِي إِلَى تَأْمُلِهَا وَتَبْيَانِ مَا قَدَرْتُ عَلَيْهِ مِنْ مُشْكِلِهَا"¹.

وعرّفه الجوابي بقوله: " هو حديث صحيح بدا معارضاً بدليل مقبول، وقبل التأويل أو كان ممّا لا يُعلم تأويله"².

نستخلص ممّا ذكر أنّ مشكل الحديث هو: الحديث المقبول الذي التّبسّ معناه أو عورض بدليل آخر أو بظاهر القرآن أو عرف لغويّ أو شرعيّ أو استحالة عقلية.

3.3. أسباب اختلاف الحديث ومسالك العلماء في التعامل معها:

1.3.3. أسباب اختلاف الحديث:

قبل التطرّق إلى أسباب اختلاف الأحاديث يجب أن ننطلق من أنّ كلام النبي ﷺ وحيّ مثله مثل القرآن يستحيل عليه ما يستحيل على القرآن من التناقض والتعارض والاختلاف كما أخبر سبحانه وتعالى بقوله: **أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** (82) النساء، وفي هذا يقول الخطيب البغدادي: "وليس في نصّ القرآن ولا نصّ الحديث عن رسول الله ﷺ تعارض قال الله تعالى: **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** [النساء: 82]، وقال مخبراً عن نبيه ﷺ: **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** [النجم: 4]، فأخبر أنّه لا اختلاف في شيء من القرآن، وأنّ كلام نبيه وحيّ من عنده، فدلّ ذلك على أنّ كلّهُ متفق، وأنّ جميعه مضاف بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ، وَمَبْنِيٌّ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ إِمَّا بَعْطْفٍ، أَوْ اسْتِثْنَاءٍ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ"³.

وأما ما يظهر للقارئ من تعارض فذلك فقط في الظاهر، وله أسباب كثيرة ذكر ابن القيم أهمّها؛ حيث قال: "لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة. فإذا وقع التعارض، فإمّا أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبناً، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، إذا كان ممّا يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بدّ من وجه من هذه الوجوه الثلاثة.

وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كلّ وجه، ليس أحدهما ناسخاً للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفّته إلا الحق، والأفة من التّفصير في معرفة المنقول والتميز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ"⁴.

ومنه فإن سبب اختلاف الحديث مرده إلى:

1 - أحمد بن أحمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج 1، ص 6.

2 - محمد الطاهر جواي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، ص 414.

3 - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج 1، ص 535.

4 - محمد بن قيم الجوزية (المعروف ب" ابن القيم")، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج 4، ص 137.

- عدم صحّة أحد الحديثين أو كليهما.
- وهم في نقل أحد الرواة بإضافة كلام أحد رواته إلى كلام النبي ﷺ كالإدراج أو الرواية بالمعنى أو غير ذلك.

- أن يكون أحد الحديثين ناسخا للآخر.
- أن يكون التعارض بحسب فهم الشارح أو القارئ.

2.3.3. مسالك العلماء في التعامل مع اختلاف الأحاديث:

لقد سلك أهل العلم في التعامل مع الأحاديث التي ظاهرها الاختلاف مسالك لدرء ذلك الاختلاف، ولقد مرّ معنا كلام ابن الصّلاح حيث قال: "اعلم أنّ ما يُذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يُمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعدّر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذٍ المصير إلى ذلك والقول بهما معاً..."

القسم الثاني: أن يتضادّا بحيث لا يُمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كونه أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ. والثاني: أن لا تقوم دلالة على أنّ الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما، فيفزع حينئذٍ إلى الترجيح، ويعمل بالترجح منهما والأثبت¹.

وهذه المسالك التي ذكرها اتفق عليها أهل العلم لكنّ بعضهم نازع في ترتيبها²، وبعضهم أضاف إليها غيرها، لكن في مقالي هذه سأسلك ما اتفقوا عليه، وهي:

- 1- الجمع
- 2- النسخ
- 3- الترجيح.

4. منهج الإمام القرطبي في مختلف الحديث

سأذكر في هذا المطلب منهج الإمام في التعامل مع النصوص المتعارضة مستدلاً على ذلك بأمثلة من "المفهم"، مبرزاً سلوكه منهج الجمهور³ في تقديم مسلك الجمع ثم النسخ ثم الترجيح⁴، ومعرفاً لهذه المسالك الثلاثة ومبيناً لها.

1 - سبق ذكره عند التعريف الاصطلاحي لمختلف الحديث، ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص 284 وما بعدها. مصدر سابق.

2 - عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 419.

3 - المرجع نفسه.

4 - وقد صرح بهذا في أكثر من موضع في المفهم منها: ج3 ص 536، ج 5 ص 360، ج 7 ص 336... وغيرها

1.4. مسلك الجمع بين الأحاديث:

قبل الشروع في المقصود لابد من تعريف الجمع وشروطه وذكر صوره مع إيراد أمثلة لبعضها.

1.1.4. تعريف الجمع:

1.1.1.4. لغة: الجمع: أن تجمع شيئاً إلى شيء، وأن تجعل المتفرق جميعاً¹.

2.1.1.4. اصطلاحاً: هو إعمال الحديثين المتعارضين الصالحين للاحتجاج المتحدّين زمنًا، بحمل كليّ

منهما على محمّل صحيح، مطلقاً أو من وجه دون وجه، بحيث يندفع به التعارض بينهما².

2.1.4. شروط الجمع بين مختلف الحديث وصور ذلك الاختلاف³:

1.2.1.4. شرط الجمع بين الحديثين: لقد جعل الأئمة للجمع شروطاً حتى يُسار إليه، وهي:

- أن يكون الحديثان ثابتين.

- ألا يؤدي الجمع إلى بطلان نصّ من نصوص الشريعة أو جزء منه.

- ألا يكون الجمع والتّوفيق بالتّأويل البعيد وذلك بنـ:

- أن يكون مما تحتمله اللغة وقواعدها.

- ألا يخالف عرف الشريعة ومقاصدها.

- أن يكون الجامع بين الحديثين المختلفين أهلاً لذلك.

2.2.1.4. صور الجمع بين حديثين: إنّ صور الجمع بين حديثين مختلفين لا يخلو أن يكونا:

- عامّي الدلالة.

- خاصّي الدلالة (كحمل كل دليل على صورة لا تعارض الأخرى).

- أحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ (فيحمل العام على الخاص).

- أحدهما مطلقٌ والآخر مقيّدٌ.

3.2.1.4. بعض الأمثلة لصور الجمع لحديثين مختلفين:

1.3.2.1.4. حمل العام على الخاص (أحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ):

ومن أمثلة ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ

1 - محمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 1، ص 254.

2 - أسامة بن عبد الله خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، ص 130.

3 - أمين عبد القادر العواطي، مختلف الحديث وأثره في اختلاف الفقهاء دراسة تطبيقية في حد السرقة، ص 61 وما بعدها.

ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهَوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، بَعْدَ أَنْ يَحْلُمَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا، وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ¹.

ذهب كثير من الأحناف إلى ردِّ هذا الحديث؛ لأنه مخالف للقياس؛ إذ إنَّ أركان البيع تامَّةٌ والبيع صحيحٌ، ثمَّ إتلاف الشيء يُعوَّضُ بمثله أو بما يساويه وصاعُ التَّمْرِ يخالف الحليب المتلَفَ، ولا يُعَلَمُ مقدارُ الحليب الذي كان في الضَّرْعِ حتَّى نَحْكُمَ عليه بالمساواة، فيكون منسوخاً².

قال القرطبي³:

ومعنى: (التَّصْرِيَّة) عند الفقهاء: أن يُجْمَعَ اللَّبَنُ فِي الضَّرْعِ اليَوْمِينَ والثَّلَاثَةَ حتَّى يَعْظُمَ، فيظنُّ المشتري: أن ذلك لكثرة اللَّبَنِ، وَعِظْمُ الضَّرْعِ. وهي المسمَّاةُ أيضاً بِ(المُحَقَّلَةِ)، ...

واخْتُلِفَ فِي الْأَخْذِ بِحَدِيثِ الْمُصْرَاةِ لِسَبَبَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يَعْارِضُهُ قَوْلُهُ ﷺ: (الْخِرَاجُ بِالضَّمَانِ)⁴. ووجهها: أن مشتري المصراة ضامن لها لو هلكت عنده، واللبن غلَّة فيكون له.

والجواب عن السَّبَبِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا مَعَارِضَةَ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اللَّبْنَ خِرَاجٌ سَلَّمْنَاهُ. لكنَّه إِذَا نَشَأَ عَلَى ضَمَانِ الْمُشْتَرِي، وَلَبِنِ الْمُصْرَاةِ نَشَأَ عَلَى ضَمَانِ الْبَائِعِ؛ فَإِنَّهُ كَانَ مَوْجُودًا فِي الضَّرْعِ حَالَةَ التَّبَاعِ سَلَّمْنَاهُ. لكن حديث المصراة خاصٌّ، وحديث الخراج بالضمان عامٌّ. ولا معارضة بينهما؛ لأنَّ الجمع بينهما ممكن بأن يُبْنَى الْعَامُّ عَلَى الْخَاصِّ. وهو الصَّحِيحُ عَلَى مَا مَهَّدْنَاهُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ. وحينئذ يَبْطُلُ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ: أَنَّ حَدِيثَ الْمُصْرَاةِ مَنْسُوخٌ بِحَدِيثِ: (الْخِرَاجُ بِالضَّمَانِ). وَإِذَا سَلَّمْنَا الْمَعَارِضَةَ، فَالْمُنْتَقِدِمْ مِنْهُمَا مِنَ الْمُتَأَخَّرِ مَجْهُولٌ، فَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ بِالنَّسْخِ لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِالتَّارِيخِ".

إنَّ سَلُوكَ الْأَحْنَافِ ذَلِكَ الْمَسْلُوكَ نَظَرًا لِأَصُولِهِمْ فِي تَقْدِيمِهِمُ الْقِيَاسَ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ نِصُوصِ بَعْضِ الرِّوَاةِ كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنْسَ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مِمَّنْ عَرَفُوا بِالرِّوَايَةِ دُونَ الْفَقْهِ، فَالْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ عَلَى خَيْرِ أَحَادِهِمْ⁵؛ لِذَا رَدُّوا حَدِيثَ الْبَابِ لِمُخَالَفَتِهِ الْقِيَاسَ فِي نَظَرِهِمْ، لَكِنَّ مَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ خِلَافُ قَوْلِهِمْ وَهُوَ الَّذِي سَلَكَهُ الْقُرْطُبِيُّ – رَحِمَهُ اللَّهُ- إِذْ إِنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ حَدِيثِ الْبَابِ وَحَدِيثِ (الْخِرَاجُ بِالضَّمَانِ) الَّذِي هُوَ عَامٌّ فِي كُلِّ مُتَلَفٍ بِأَنَّ جَعَلَ حَدِيثَ الْبَابِ خَاصًّا فِي الْمُصْرَاةِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ عِنْدَ تَعَارُضِ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ يُحْمَلُ

1 - صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب النهي للبايع أن يحفل بالإبل والبقر والغنم وكل ما مُحَفَلَةٌ، برقم: 2148، وصحيح مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية، برقم: 11.

2 - عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 2 ص 381.

3 - المفهم، ج 4 ص 369 وما بعدها. مصدر سابق.

4 - أخرجه أبو داود كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد فيه عيبا، برقم: 3508، والترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، برقم: 1285، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني في صحيح وضعيف أبي داود برقم: 3508.

5 - عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 2، ص: 279. مرجع سابق.

العالم على الخاص؛ لأن فيه العمل بالدليلين بخلاف الترجيح أو النسخ الذي فيه العمل بأحدهما، ثم هو لم يذهب إلى النسخ لإمكانية الجمع وعدم العلم بالتاريخ، وهذا مما يبرز منهجه في تقديم الجمع عند إمكانيته على النسخ.

2.3.2.1.4. حمل كل حديث على صورة لا تعارض الصورة الأخرى (خاصي الدلالة):

ومن أمثله حديث عبد الله بن عمرو¹، أن رسول الله ﷺ قال: وَقَتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُولِهِ مَا لَمْ تَحْضُرِ العَصْرُ، وَوَقْتُ العَصْرِ مَا لَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ المَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ العِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ الأَوْسَطِ¹.

قال ابن عبد البر²: "واختلفوا في آخر وقت المغرب بعد إجماعهم على أن وقتها غروب الشمس فالظاهر من قول مالك أن وقتها وقت واحد عند مغيب الشمس، وبهذا تواترت الروايات عنه إلا أنه قال في الموطأ: "إذا غاب الشفق فقد خرج وقت المغرب ودخل وقت العشاء"، وبهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد³ والحسن بن حي وأحمد وإسحاق وأبو ثور وداود والطبري كل هؤلاء يقولون: آخر وقت المغرب مغيب الشفق، والشفق عندهم الحمرة، وحجتهم في ذلك حديث أبي موسى الأشعري³ ومثله حديث بريدة الأسلمي⁴ ... واحتجوا بحديث عبد الله بن عمرو بن العاص وفيه: (وقت المغرب ما لم يسقط الشفق ..). قال أبو عمر: "المشهور من مذهب مالك ما ذهب إليه الشافعي والثوري في وقت المغرب، والحجة لهم أن كل حديث ذكرناه في التمهيد في إمامة جبريل⁵ - على تواترها - لم تختلف في أن للمغرب وقتاً واحداً، وقد روي مثل ذلك عن النبي - عليه السلام - من حديث أبي هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمرو بن العاص وكلهم صحبه بالمدينة، وحكى عنه صلواته بها، وأنه لم يصل المغرب في الوقتين لكن في وقت واحد وسائر الصلوات في وقتين، على أن مثل هذا يؤخذ عملاً؛ لأنه لا يُغفل عنه ولا يجوز جهله ولا نسيانه ... وفي هذا ما يكفي مع العمل بالمدينة في تعجيلها، ولو كان وقتها واسعاً لعمِل المسلمون فيها كعملهم في العشاء الآخرة وسائر الصلوات من أذان واحد من المؤذنين بعد ذلك وغير ذلك مما يحملهم عليه اتساع الوقت، وفي هذا كله دليل على أن النبي - عليه السلام - لم يزل يصلها وقتاً واحداً إلى أن مات - عليه السلام -، ولو وسع لهم لاتسعوا؛ لأن شأن العلماء الأخذ بالتوسعة، وهذا كله على وقت الاختيار والترغيب في هذه الصلاة فالبدار إلى الوقت المختار."

1 - أخرجه مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، برقم: 171، وأبو داود برقم: 396، (298/1)، والنسائي برقم: 522، (260/1).

2 - يوسف بن عبد البر، الاستذكار، ج 1، ص 30.

3 - أخرجه مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، برقم: 178، وأبو داود (رقم: 395)، (297/1)، والنسائي برقم: 523، (260/1).

4 - أخرجه مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، برقم: 176، والترمذي (رقم: 152)، (221/1)، وابن ماجه برقم: 667، (219/1).

5 - أخرجه أبو داود (رقم: 393)، (293/1)، والترمذي برقم: 149، (217/1)، والنسائي برقم: 502، (249/1).

قال القرطبي - رحمه الله -: "وقد عارض هذا الحديث في المغرب حديث جبريل؛ فإن فيه: أنه صلاًها في اليومين في وقت واحد حين غابت الشمس، وصار أيضاً إليه جمهور من العلماء، وهو مشهور قول مالك والشافعي والأوزاعي وغيرهم، وقالوا: هو محدود الأول بمغيب قرص الشمس، وغير محدود الآخر، بل آخره بالفراغ منها في حق كل مكلف. ولما تعارض الحديثان اختلف العلماء في الأرجح منهما، فرجح كل منهم بحسب ما ظهر له. قلت: ويمكن الجمع والبناء بينهما بأن يقال: إن إيقاع المغرب في حديث جبريل في وقت واحد، لعله: إنما كان ليبيّن: أنّ إيقاعها في ذلك الوقت أفضل، ولذلك اتفقت الأمة على ذلك. وقد قال ﷺ: (لا تزال أمّي بخير - أو قال: على الفطرة - ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم). وليس فيه ما يدل على منع تأخيرها عن ذلك الوقت. وتكون أحاديث التوسعة تبيّن وقت الجواز، فيرتفع التعارض، ويصحّ الجمع، وهو أولى من الترجيح باتّفاق الأصوليين؛ لأنّ فيه إعمال كل واحد من الدليلين، والترجيح: إسقاط أحدهما، والله أعلم"¹.

فيلاحظ أن مالكاً والشافعي ومن نحا نحوهما رجّحوا الأحاديث الدالّة على أنّ وقت المغرب واحد على الأحاديث التي جاءت أنّ آخر وقت المغرب مغيب الشفق الأحمر؛ اعتماداً على تواترها وكثرتها، وكذا استناداً لعمل الناس بها، في حين أن أبا العباس عمد إلى الجمع بينها؛ لأنّها صحيحة ثابتة يمكن الجمع بينها بحمل أحاديث التوسعة على الجواز، وهنا يظهر منهجه جلياً في تقديم الجمع على الترجيح وعلل ذلك بأنّ الجمع فيه عمل بالدليلين بخلاف الترجيح الذي فيه العمل بأحدهما.

2.4. مسلك النسخ:

1.2.4. تعريف النسخ:

1.1.2.4. لغة: النون والسين والخاء أصل واحد، إلا أنّه مُخْتَلَفٌ فِي قِيَّاسِهِ. قَالَ قَوْمٌ: قِيَّاسُهُ رَفْعُ شَيْءٍ وَاثْبَاتٌ غَيْرُهُ مَكَانَهُ. وَقَالَ آخَرُونَ: قِيَّاسُهُ تَحْوِيلُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ. قَالُوا: النَّسْخُ: نَسَخَ الْكِتَابَ. وَالنَّسْخُ: أَمْرٌ كَانَ يُعْمَلُ بِهِ مِنْ قَبْلُ ثُمَّ يُنْسَخُ بِحَادِثٍ غَيْرِهِ، كَالْأَيَّةِ يَنْزَلُ فِيهَا أَمْرٌ ثُمَّ تُنْسَخُ بِآيَةٍ أُخْرَى بِمَعْنَى إِزَالَةِ مِثْلِ حُكْمِهَا، وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَفَ شَيْئاً فَقَدْ انْتَسَخَهُ. نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ: أزالته. وَنَسَخَتِ الرِّيحُ آثارَ الدَّارِ: غَيَّرَتِهَا. وَالتَّنَاسُخُ فِي المِيرَاثِ: أَنْ يَمُوتَ وَرَثَةٌ بَعْدَ وَرَثَةٍ وَاصِلِ المِيرَاثِ قَائِمٌ لَمْ يَقْسَمْ. وَمِنْهُ تَنَاسَخَ الأَزْمَنَةُ وَالْقُرُونُ. قَالَ السَّجِسْتَانِيُّ النَّسْخُ: أَنْ تُحَوَّلَ مَا فِي الخَلِيَّةِ مِنَ العَسَلِ وَالتَّحْلِ فِي أُخْرَى².

ومنه فللنسخ معنيان هما:

الأول: رفع شيء وإثبات غيره مكانه مثل نسخ آية بآية أخرى..

الثاني: تحويل شيء إلى شيء آخر، مثل نسخ الكتاب..

1 - المفهم: باب أوقات الصلوات، ج 2، ص: 237 - 238. مصدر سابق.

2 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5 ص 424، 425، وإسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة، ج 1 ص 433.

2.1.2.4. اصطلاحاً: لقد اختلفت تعريف العلماء للنسخ لكن أشهرها أو بالأحرى ما اتفق عليه كثير منهم هو: "رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه"¹.

تنبيه: إن هذا المعنى الاصطلاحي للنسخ هو ما درج عليه المتأخرين، في حين أن السلف كانوا يستعملون هذا المصطلح أعم من ذلك².

2.2.4. متى يصار إلى النسخ:

إن النسخ هو طريقة من طرق التوفيق بين الدليلين المتعارضين في الظاهر، وبالنظر إلى تعريف النسخ فإنه لا يصار إلى النسخ إلا بأحد أمرين:

- تنصيب الشارع برفع الحكم المتقدم بحكم جديد.

- معرفة تاريخ الحكمين مع عدم إمكانية الجمع.

1.2.2.4. تنصيب الشارع برفع الحكم المتقدم بحكم جديد

مثاله: حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه؛ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ)³.

جاء في معالم السنن⁴: "... عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: ضُفْتُ النَّبِيَّ ﷺ ذات ليلة، فأمر بجنب فشوي، وأخذ الشفرة فجعل يحزُّ لي بها منه. قال: فجاء بلال فأذنه بالصلاة فألقى الشفرة وقال: ما له تربت يداه وقام يصلي⁵.

... وفي الخبر دليل على أن الأمر بالوضوء مما غيرت النار استحباباً لا أمرٌ إيجاباً".

قال القرطبي: "قوله: (توضؤوا مما مسَّت النار)، هذا الوضوء هنا هو الوضوء الشرعي العرفي عند جمهور العلماء، وكان الحكم كذلك ثم نُسخ، كما قال جابر بن عبد الله: (كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسَّت النار)⁶. وعلى هذا تدلُّ الأحاديث الآتية بعد، وعليه استقرَّ عمل الخلفاء،

1 - عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج 1 ص 219.

وإبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات ج 3 ص 314.

2 - قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أَنَّ لَفْظَ "النَّسْخِ" مُجْمَلٌ فَالسَّلْفُ كَانُوا يَسْتَعْمَلُونَهُ فِيمَا يَظُنُّ دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَيْهِ مِنْ عُمومٍ أَوْ إِطْلَاقٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ". أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 14 ص 101.

وقال الشاطبي في الموافقات (ج 3 ص 344): "يظهر من كلام المتقدمين أَنَّ النَّسْخَ عِنْدَهُمْ فِي الْإِطْلَاقِ أَعْمٌ مِنْهُ فِي كَلَامِ الْأَصُولِيِّينَ؛ فَقَدْ يُطْلَقُونَ عَلَى تَقْيِيدِ الْمَطْلُوقِ نَسْخًا، وَعَلَى تَخْصِيصِ الْعُمومِ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ أَوْ مُنْفَصِلٍ نَسْخًا، وَعَلَى بَيَانِ الْمُهْمِ وَالْمُجْمَلِ نَسْخًا، كَمَا يُطْلَقُونَ عَلَى رَفْعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخَّرٍ نَسْخًا؛ لِأَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مُشْتَرِكٌ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ".

3 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب الوضوء مما مسَّت النار، برقم: 90.

4 - حمد بن محمد (المعروف بالخطابي)، معالم السنن، ج 1 ص 69.

5 - أخرجه أبو داود كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مسَّت النار، برقم: 188، وصححه الألباني في صحيح وضعيف أبي داود برقم: 188.

6 - أخرجه أبو داود في سننه كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مسَّت النار، برقم: 192، النسائي في سننه كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما غيرت النار، برقم: 185، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي برقم: 185، ج 1، ص: 329.

ومعظم الصحابة، وجمهور العلماء من بعدهم".

يُلاحظ أنَّ الخطابى سلك مسلك الجمع بين أحاديث الباب، بحمل أحاديث وضوئه ﷺ ممَّا مست النَّار على الاستحباب؛ لأنه ترك الوضوء في مواطنٍ أُخَرَ، بينما اختار القرطبيُّ القول بالنَّسخ لصريح حديث جابر الذي أورده وهو من باب النَّسخ المنصوص عليه.

لَتتضح معالم منهجه في أنَّ الجمع غير ممكن مع النَّسخ المنصوص عليه، لأنَّ الشارع ألغى الحكم القديم بحكم جديد.

2.2.2.4. معرفة تاريخ الحكمين مع عدم إمكانية الجمع

مثاله: حديث أبي سعيد الخدري: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ¹.

قال القرطبيُّ: "قوله: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه) كان هذا النبي متقدماً، وكان ذلك لئلا يختلط بالقرآن ما ليس منه، ثم لما أمن من ذلك أبيحت الكتابة، كما أباحها النبي صلى الله عليه وسلم لأبي شاة في حجة الوداع حين قال: «اكتبوا لأبي شاة»² فرأى علماؤنا هذا ناسخاً لذلك"³.

قال ابن الجوزي: "فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اكتبوا لأبي شاة" وَفِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ، وَأَنَّ النَّهْيَ عَنِ كِتَابَةِ غَيْرِ الْقُرْآنِ مَنْسُوخٌ"⁴.

يُلاحظ أن القرطبي - رحمه الله - لما تعذر الجمع بين نهيه صلى الله عليه وسلم عن الكتابة وأمره بكتابة الخطبة لأبي شاة ﷺ، وذلك في حجة الوداع وهي قبل موته بأشهر استند للتاريخ لإثبات النَّسخ، وهذا ما يبرز منهجه باللجوء إلى النَّسخ في حالة تعذر الجمع ومعرفة التاريخ.

3.4. مسلك الترجيح:

إنَّ الترجيح من المسالك التي يُلجأ إليها عند تعارض دليلين وذلك بعد عدم إمكانية الجمع بينهما، وكذا ألا يكون أحدهما ناسخاً للآخر.

وسأذكر هنا تعريفه اللغوي والاصطلاحي ووجوه الترجيح المتبعة مع سرد بعض الأمثلة.

1 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرفائق، باب التثبيت وكتابة العلم، حديث رقم: 72

2 - أخرجه البخاري في مواضع من صحيح منها: كتاب العلم، باب كتابة العلم، برقم: 112، ومسلم في صحيح: كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلها وشجرها ولقطتها، إلا لمنشد، برقم: 447، 448.

3 - المفهم ج 6 ص 703.

4 - عبد الرحمن بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج 3 ص 387

1.3.4. تعريف الترجيح:

1.1.3.4. لغة: بمعنى مال وغلب، من رجح الميزان يَرْجِحُ وَيَرْجُحُ وَيَرْجِحُ. (مُثَلَّثَةً) رُجُوحاً بِالضَّمِّ (وَرُجْحَاناً) كَحُسْبَانٍ. وَرَجَحَ الشَّيْءَ بِيَدِهِ: رَزَنَهُ وَنَظَرَ مَا ثَقُلَهُ، وَأَرْجَحَ الْمِيزَانَ أَي أَثْقَلَهُ حَتَّى مَالَ. وَأَرْجَحْتُ لِفُلَانٍ وَرَجَّحْتُ تَرْجِيحاً إِذَا أَعْطَيْتَهُ رَاجِحاً، وَرَجَّحَ أَحَدَ الْقَوْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ: أَي غَلَّبَهُ¹.

2.1.3.4. اصطلاحاً: لقد عرفه العلماء بعدة تعريفا متقاربة نذكر منها:

- إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر².

- تقوية أحد الطريقتين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر³.

2.3.4. وجوه الترجيح: إن وجوه الترجيح كثيرة ومتعددة، لكن يمكن حصرها في أربعة وجوه⁴ كلية:

- أولاً: الترجيح باعتبار الإسناد

- ثانياً: الترجيح باعتبار المتن.

- ثالثاً: الترجيح باعتبار المدلول.

- رابعاً: الترجيح باعتبار أمور خارجية.

3.3.4. أمثلة مسلك الترجيح عند الإمام القرطبي – رحمه الله:-

1.3.3.4.1. ترجيح القول على الفعل: لاحتمال الخصوصية في الفعل، وكذا بالناقل عن الأصل على الباقي

على الأصل:

عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم غَزَا خَيْبَرَ قَالَ: فَصَلَّيْنَا عِنْدَهَا صَلَاةَ الْغَدَاةِ بَعْلَسِي، فَرَكِبَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرَكِبَ أَبُو طَلْحَةَ وَأَنَا رَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ، فَأَجْرَى نَبِيُّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي رُفَاقِ خَيْبَرَ وَإِنَّ رُكْبَتِي لَتَمَسُّ فَعَدَنِي نَبِيُّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَأَنْحَسَرَ الْإِزَارُ عَنِّي فَعَدَنِي نَبِيُّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَإِنِّي لَأَرَى بَيَاضَ فَعْدِنِي نَبِيِّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم...⁵

قال ابن القيم -بعد ذكره لأحاديث الباب والتعليق عليهما:- " وطريق الجمع بين هذه الأحاديث ما ذكره غير واحد من أصحاب أحمد وغيرهم أن العورة عورتان: مخففة ومغلظة، فالمغلظة السوءتان والمخففة الفخذان. ولا تنافي بين الأمر بغض البصر عنهما لكونهما عورة وبين كشفهما لكونهما عورة مخففة، والله

1 - ينظر: محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس، ج 6 ص 383، وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2 ص 489، ومحمد بن منظور،

لسان العرب، ج 2 ص 445، ونشوان بن سعيد الحميري شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج 4 ص 2438.

2 - علي الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 56.

3 - محمد بن عمر الفخر الرازي، المحصول، ج 5 ص 397.

4 - جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص 313.

5 - أخرجه البخاري كتاب الصلاة، باب ما يُذكر في الفخذ، برقم: 371، ومسلم كتاب النكاح، باب فضل إعتاقه أمته ثم يتزوجها، برقم: 84.

تعالى أعلم¹.

قال القرطبي: "قوله: فانحسر الإزار عن فخذ نبي الله ﷺ) إلى قوله: (وإن ركبتى لتمس فخذ) قد ذكرنا الخلاف في الفخذ: هل هو عورة أم لا؟ وهذا الحديث مما يستدل به من قال: إنه ليس بعورة، وكذلك حديث عائشة رضي الله عنها الذي ذكرت فيه: أن رسول الله ﷺ كان مضطجعا في بيتها كاشفا عن فخذه، فدخل أبو بكر وعمر -رضي الله عنهما - وهو كذلك².

وقد عارض هذه الأحاديث ما رواه الترمذي وصححه غيره من حديث جرهد، عن أبيه: أن النبي ﷺ مر به وهو كاشف فخذه، فقال: «غط فخذك فإنها من العورة»³. قال البخاري: "حديث أنس أسند، وحديث جرهد أحوط كي يُخرَج من اختلافهم⁴.

قلت: وقد يترجح الأخذ بحديث جرهد من وجه آخر، وهو: أن تلك الأحاديث قضايا معينة في أوقات وأحوال مخصوصة، يتطرق إليها من الاحتمال ما لا يتطرق لحديث جرهد، فإنه إعطاء حكم كلي وتعميد للقاعدة، فكان أولى.

بيان ذلك: أن تلك الوقائع تحتمل خصوصية النبي ﷺ بذلك، أو البقاء على البراءة الأصلية؛ إذ كان لم يُحكَم عليه في ذلك الوقت بشيء، ثم بعد ذلك حُكِم عليه: بأن الفخذ عورة. ويحتمل حديث أنس أن النبي ﷺ لم يشعر بانكشافه لِهَمِّه بشأن فتح خير، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي لا يتوجّه بشيء منها على حديث جرهد، فكان أولى، والله تعالى أعلم⁵.

إن الناظر في صنيع ابن القيم يجد أنه عمد إلى الجمع بين أحاديث الباب بتقسيم العورة إلى مخففة وهي: الفخذان ومغلطة وهي: السواتان تبعا لبعض أئمة المذهب الحنبلي -كما صرح بذلك-، في حين أن القرطبي جعل أحاديث كشف الفخذ باقية على الأصل أو هي من قبيل الخصوصية به ﷺ أو حوادث عينية من فعله ﷺ يتطرق إليها الاحتمال، بينما أحاديث أن الفخذ عورة ناقلة عن الأصل، وهي قولية صريحة لا احتمال فيها.

إن صنيع الإمام القرطبي هذا يرسم لنا معالم منهجه في التعامل مع الأحاديث التي يتعذر الجمع بينها أو يُمكن لكن بتكلفٍ، ولم نعلم المتأخر من الحكمين فلا مناص من الترجيح بينها.

1 - ابن القيم، تهذيب السنن، ت: إسماعيل بن غازي مرحبا، ج4، ص: 1921، 1920.

2 - أخرجه مسلم كتاب الفضائل، باب فضل عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، برقم: 36.

3 - أخرجه أبو داود في سننه: أول كتاب الحمائم، باب النبي عن التعري، برقم: 4014، والترمذي أبواب الأدب، باب ما جاء أن الفخذ عورة، برقم: ؟

2798، وقال: حديث حسن، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي برقم: 2796، ج 6، ص: 296.

4 - ذكره البخاري في صحيحه كتاب الصلاة، باب ما يُذكر في الفخذ.

5 - المفهم، ج4، ص: 137 وما بعدها. مصدر سابق.

2.3.3.4. ترجيح خبر صاحب القصة على خبر غيره:

ومن أمثلة ذلك حديث ابن عباسٍ أَنَّهُ قَالَ: "تَزَوَّجَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ"¹.

عارضه حديثُ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ قَالَ: حَدَّثَتْنِي مَيْمُونَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ. قَالَ: وَكَانَتْ خَالَتِي وَخَالَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ².

قال ابن حبان³: "هذان خبران في نكاح المصطفى ﷺ ميمونة تضادًا في الظاهر، وعول أئمتنا في الفصل فيهما بأن قالوا: إنَّ خبر ابن عباسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ وَهُمْ، كذلك قاله سعيد بن المسيَّب. وخبرُ يزيد بن الأصمِّ يوافق خبر عثمان بن عفان رضوان الله عليه في النهي عن نكاح المحرم وإنكاحه وهو أولى بالقبول لتأييد خبر عثمانٍ إِيَّاهُ.

والَّذِي عِنْدِي أَنَّ الْخَبْرَ إِذَا صَحَّ عَنِ الْمُسْتَفِيِّ ﷺ غَيْرَ جَائِزٍ تَرَكَ اسْتِعْمَالَهُ إِلَّا أَنْ تَدَلَّ السَّنَّةُ عَلَى إِبَاحَةِ تَرْكِهِ؛ فَإِنْ جَازَ لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: وَهُمْ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمَيْمُونَةُ خَالَتُهُ فِي الْخَبْرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، جَازَ لِقَائِلُ آخَرَ أَنْ يَقُولَ: وَهُمْ يَزِيدُ بْنُ الْأَصَمِّ فِي خَبْرِهِ؛ لِأَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَحْفَظَ وَأَعْلَمَ وَأَفْقَهُ مِنْ مَثَلِ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ.

ومعنى خبر ابن عباسٍ عندي يريد به: وهو داخل الحرم لا أَنَّهُ كَانَ مُحْرَمًا؛ كما يقال للرجل إذا دخل الظلمة: أظلم، وأنجد: إذا دخل نجدًا .. وإذا دخل الحرم: أحرم وإن لم يكن بنفسه مُحْرَمًا؛ وذلك أَنَّ المصطفى ﷺ عزم على الخروج إلى مكة في عمرة القضاء، فلما عزم على ذلك بعث من المدينة أبا رافع ورجلا من الأنصار إلى مكة ليخطبا ميمونة له، ثمَّ خرج ﷺ وأحرم، فلما دخل مكة طاف، وسعى، وحلَّ من عمرته، وتزوَّج ميمونة وهو حلال بعدما فرغ من عمرته، وأقام بمكة ثلاثًا، ثمَّ سأله أهل مكة الخروج منها، فخرج منها، فلما بلغ سرفَ بنى بها بسرفَ وهما حلالان، فحكى ابن عباسٍ نفس العقد الَّذِي كَانَ بِمَكَّةَ وَهُوَ داخل الحرم بلفظ الحرام، وحكى يزيد بن الأصمِّ القصَّةَ على وجهها، وأخبر أبو رافع أَنَّهُ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُمَا حلالان وكان الرسول بينهما، وكذلك حكى ميمونة عن نفسها، فدلَّتْك هذه الأشياء مع زجر المصطفى ﷺ عن نكاح المحرم وإنكاحه على صحَّة ما أصلُّنا ضدَّ قول من زعم أنَّ أخبار المصطفى ﷺ تتضادَّ وتتهاتر؛ حيث عول على الرأى المنحوس والقياس المعكوس".

قال القرطبيُّ: "وذهب بعضهم: إلى أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ ذَلِكَ تَمَسُّكًا بِحَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهَذَا لَا حِجَّةَ فِيهِ لِأُوجُه:

أحدها: هذا الحديث ممَّا انفرد به ابن عباسٍ دون غيره من كبراء الصَّحابة ومعظم الرواة.

1 - أخرجه البخاري كتاب جزاء الصيد، باب تزويج المحرم، برقم: 1837، ومسلم كتاب النكاح، باب تحريم تزويج المحرم، برقم: 47.

2 - مسلم (1411)، وأبو داود (1843)، والترمذي (845)، وابن ماجه (1964).

3 - صحيح ابن حبان كتاب النكاح، باب حرمة المناكحة، حديث رقم: 4127، ج 6، ص: 233.

وثانيها: إنكار ميمونة لهذا، وإخبارها بأنه ﷺ تزوج بها وهو حلال، وهي أعلم بقصتها منه....¹.
يُلاحظ أنَّ القرطبيَّ سلك مسلك الترجيح لِتَعَذُّرِ الجَمْعِ، كما لا يُمكن القول بالنسخ لِأَنَّها قِصَّةٌ واحِدَةٌ،
راسِمًا لنا بذلك منهجَهُ في مثلِ هذه الحالةِ (الصورة).

5. خاتمة

أخيرا، وبعد هذه الإطلالة على منهج إمامنا وعالمنا أبي العباس القرطبي في تعامله مع الأحاديث النبوية التي ظاهرها التعارض والاختلاف، والتي تمخضت على عدة نتائج أهمها:

- أنَّ أبا العباس القرطبيَّ قد سلك مسلك الجمهور في التعامل مع مختلف الحديث، حيثُ قدَّمَ الجَمْعَ ثم النسخَ ثم الترجيحَ.

- أنَّ الإمامَ القرطبيَّ واسعُ الاطلاع على كلام من سبقه في دفع التعارض خاصَّةً الأئمة الأربعة، ومع هذا لم يمنعه ذلك من مخالفتهم فيما كان الدليل والحجة والاستنباط فيه أقوى.

- من خلال صنيع إمامنا يتأكد جليًا أن نصوصَ الشرع محفوظةً من التعارض والتناقض والتضاد، وإنَّما كل ذلك ظاهريا فقط.

- لأبي العباس القرطبيَّ منهجٌ منضبطٌ ودقيقٌ جدا، في التعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارضُ.

- ومع هذا كله لا يزال الواجبُ على طلاب العلم استفتاء الحقِّ لهذا العالمِ الجليلِ سواءً في كتابه هذا أو بقیة كُتبه ومؤلفاته التي لم تُدرسْ بعدُ أو دُرستْ لكنْ لم تُستوفى حقُّها من الدِّراسة. سواءً كان ذلك في علمِ المختلفِ أو بقیة علومِ الشريعةِ كالفقه والحديث والأصول وغيرها، حتى يتوصَّلوا إلى إبراز معالمِ منهجه في تلك العلوم والوقوفِ على أصوله وقواعده فيها.

- كما يجدرُ بطلاب العلم العناية بمختلف الحديث عنايةً خاصَّةً، لأنَّ أهل الأهواء من الحديثيين والعلمانيين يعمدون إلى هذه الأحاديث ويضربون بعضها ببعض طعنا في الدين والسنة، ولا سبيل لرد كيدهم ودحض شُّبهاتهم إلا بالعناية بهذا العلم.

- أوصي طلبة العلم بالاعتناء بمناهج الأئمة ومسالكهم في التوفيق بين النصوص الشرعية، حتى تنمو لديهم ملكةُ ردِّ الشبهات ودحضها، خاصَّةً ونحن في زمن كثرت فيه الفتن وانتشرت حتى صارت تطرق بيوت المسلمين دون استئذان منهم.

- كما أوصي المسؤولين وأصحاب القرار في الجامعات والمعاهد بتوجيه الطلبة إلى العناية بهذا العلم، وتحفيزهم على الكتابة حوله، وأن تجعل الدورات والندوات النظرية والتطبيقية في ذلك.

1 - المفهم ج4، ص:105. مصدر سابق.

6. قائمة المراجع:

1. المؤلفات:

- ابن أحمد الطحاوي، أحمد، (1994م)، شرح مشكل الآثار، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن إسماعيل البخاري، محمد، (1422هـ)، صحيح البخاري، بيروت، دار طوق النجاة.
- ابن إسماعيل المرسي، علي، (2000م)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن الأبار، محمد، (1995م)، التكملة لكتاب الصلة، لبنان، ????
- ابن الأزهري، محمد، (2001م)، تهذيب اللغة، بيروت، إحياء التراث العربي.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن، (1997م)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، الرياض، دار الوطن.
- ابن الحاج نوح الألباني، محمد ناصر الدين، (1998م)، صحيح وضعيف سنن أبي داود، الرياض، مكتبة المعارف.
- ابن الحاج نوح الألباني، محمد ناصر الدين، (1999م)، صحيح وضعيف سنن النسائي، الرياض، مكتبة المعارف.
- ابن الحجاج النيسبوري، مسلم، (1954م)، صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث.
- ابن العماد العكري، عبد الحي، (1986م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دمشق - بيروت، دار ابن كثير.
- ابن حبان، محمد، (1988م)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن حماد الجوهري، إسماعيل، (1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين.
- ابن سالم مخلوف، محمد، (2003م)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لبنان، دار الكتب العلمية.
- ابن سعيد الجيمي، نشوان، (1999م)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر.
- ابن شرف النووي، يحيى، (1985م)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن عبد البر، يوسف، (2000م)، الاستذكار، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عبد الحلیم بن تيمية، أحمد، (1995م)، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن عبد الرحمن، عثمان، (1986)، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، سوريا، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- ابن عثمان الذهبي، محمد، (1988م)، المعجم المختص بالمحدثين، الطائف، مكتبة الصديق.
- ابن عثمان الذهبي، محمد، (2003م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عمر الدارقطني، علي، (2004م)، سنن الدارقطني، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن عمر الرازي، محمد، (1997)، المحصول، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن عمر القرطبي، أحمد، (1996م)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دمشق وبيروت، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب.
- ابن عيسى الترمذي، محمد، (1998م)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

- ابن فارس، أحمد، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، سوريا، دار الفكر.
 - ابن فرحون، إبراهيم، (لا)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر.
 - ابن قدامة المقدسي، عبد الله، (2002م)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لبنان، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
 - ابن قيم الجوزية، محمد، (2007م)، تهذيب السنن، الرياض، مكتبة المعارف.
 - ابن قيم الجوزية، محمد، (2007م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت والكويت، مؤسسة الرسالة و مكتبة المنار الإسلامية.
 - ابن ماجه، محمد، (لا)، سنن ابن ماجه، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي.
 - ابن محمد الخطابي، حمد، (1932)، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، حلب، المطبعة العلمية.
 - ابن محمد الزبيدي، محمد، (1965م)، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، دار الهداية.
 - ابن محمد القاسمي، جمال الدين، (2001)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية.
 - ابن منظور، محمد، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
 - ابن موسى الشاطبي، إبراهيم، (1997م)، الموافقات، القاهرة، دار ابن عفان.
 - ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد، (1993م)، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
 - الجوابي، محمد الطاهر، (1986م)، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، تونس، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله.
 - الخطيب البغدادي، أحمد، (1421هـ)، الفقيه والمتفقه، السعودية، دار ابن الجوزي.
 - السليبي، عياض، (2005م)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، الرياض، دار التدمرية.
 - الشريف الجرجاني، علي، (1983)، كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية.
2. الأطروحات:
- العواطي، أمين عبد القادر، (2014م)، مختلف الحديث وأثره في اختلاف الفقهاء دراسة تطبيقية في حد السرقة، قسم الشريعة، كلية الشريعة، جامعة جرش، الأردن.

Bibliography List

1.Books :

- Ibn Ahmad Al-Tahawi, Ahmad, (1994), **Explanation of the Problem of Antiquities**, Al-Resala Foundation, Beirut;
- Ibn Ismail Al-Bukhari, Muhammad, (1422 AH), **Al-Muhkam and the Great Ocean**, Dar Touq Al-Najat Beirut;
- Ibn Ismail Al-Morsi, Ali, (2000), **Sahih Al-Bukhari**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut;
- Ibn al-Abar, Muhammad, (1995), **the sequel to the book Al-Sila**, Dar Al-Fikr Printing, Lebanon;
- Ibn Al-Azhari, Muhammad, (2001), **Refinement of the Language**, Reviving Arab Heritage, Beirut;
- Ibn al-Jawzi, Abdul Rahman, (1997), **Revealing the Problem from the Hadith of the Two Sahihs**, Dar al-Watan, Riyadh;
- Ibn al-Hajj Nuh al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, (1998 AD), **Sahih and Weak Sunan Abi Dawud**, Al-Ma'arif Library, Riyadh;
- Ibn al-Hajj Nuh al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, (1999 AD), **Sahih and Da'eef Sunan al-Nasa'i**, Al-Ma'arif Library, Riyadh;
- Ibn al-Hajjaj al-Naysbouri, Muslim, (1954), **Sahih Muslim**, Dar Ihya al-Turath, Beirut;
- Ibn al-Imad al-Akri, Abd al-Hay, (1986), **Nuggets of Gold in News of absents**, Dar Ibn Katheer, Damascus – Beirut;
- Ibn Hibban, Muhammad, (1988), **Al-Ihsan fi Taqrib Sahih Ibn Hibban**, Al-Resala Foundation, Beirut;
- Ibn Hammad Al-Jawhari, Ismail, (1987 AD), **Al-Sihah Taj Al-Lughah and Sahih Al-Arabiya**, Dar Al-Ilm Lil Al-Millain,, Beirut;
- Ibn Salem Makhloof, Muhammad, (2003), **The Pure Tree of Light in the Maliki Classes**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Lebanon;
- Ibn Saeed Al-Himyari, Nashwan, (1999 AD), **The Sun of Science and the Medicine of the Arabs' speech from mistakes**, Dar Al-Fikr Al-Mu'asimar, Beirut, Dar Al-Fikr, Damascus;
- Ibn Sharaf al-Nawawi, Yahya, (1985), **Approximation and facilitation of knowledge of Sunan al-Bashir al-Nadhir fi Usul al-Hadith**, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut;
- Ibn Abd al-Barr, Youssef, (2000 AD), **Al-Istiktar**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut;
- Ibn Abdul Halim bin Taymiyyah, Ahmed, (1995), **Majmo' al-Fatawa**, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Medina;
- Ibn Abd al-Rahman, Othman, (1986), **Knowledge of the Types of Hadith Sciences, known as Ibn al-Salah's Introduction**, Dar al-Fikr, Syria, Dar al-Fikr al-Ma'asr, Beirut;

- Ibn Othman Al-Dhahabi, Muhammad, (1988 AD), **The Specialized Dictionary of Hadith scholars**, Al-Siddiq Library, Taif;
- Ibn Othman Al-Dhahabi, Muhammad, (2003), **The History of Islam and the Deaths of Celebrities and Notables**, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut;
- Ibn Omar al-Daraqutni, Ali, (2004), **Sunan al-Daraqutni**, Al-Resala Foundation, Beirut;
- Ibn Omar Al-Razi, Muhammad, (1997), **Al-Mahsoul**, Al-Resala Foundation, Beirut;
- Ibn Omar Al-Qurtubi, Ahmed, (1996 AD), **The Understanding of the Problems in Summary of Muslim's Book**, Dar Ibn Katheer and Dar Al-Kalam Al-Tayyib, Damascus and Beirut;
- Ibn Issa Al-Tirmidhi, Muhammad, (1998 AD), **Al-Jami' Al-Kabir (Sunan Al-Tirmidhi)**, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut;
- Ibn Faris, Ahmed, (1979), **Dictionary of Language Standards**, Dar Al-Fikr, Syria;
- Ibn Farhoun, Ibrahim, (No), **The silk in Knowing Notable Scholars of the Doctrine**, Dar Al-Turath for Printing and Publishing,, Cairo;
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abdullah, (2002 AD), **Rawdat al-Nazir and Jannat al-Manazhar fi Usul al-Fiqh according to the doctrine of Imam Ahmad ibn Hanbal**, Al-Rayyan Foundation for Printing, Publishing and Distribution, Lebanon;
- Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad, (2007 AD), **Tahdheeb Al-Sunan**, Al-Ma'arif Library, Riyadh;
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad, (2007 AD), **Zad al-Ma'ad fi Huda Khair al-Ibbad**, Al-Resala Foundation and Al-Manar Islamic Library,, Beirut and Kuwait;
- Ibn Majah, Muhammad, (no), **Sunan Ibn Majah**, Faisal Issa Al-Babi Al-Halabi, House of Revival of Arabic Books, Cairo;
- Ibn Muhammad al-Khattabi, Hamad, (1932), **Ma'alim al-Sunan, which is an explanation of Sunan Abu Dawud**, al-Mutiya' al-Ilmiyya, Aleppo;
- Ibn Muhammad al-Zubaidi, Muhammad, (1965), **Taj al-Arous from Jawahir al-Qamoos**, Dar al-Hidaya, Kuwait;
- Ibn Muhammad Al-Qasimi, Jamal Al-Din, (2001), **Rules of Modernization from the Arts of Hadith Terminology**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut;
- Ibn Manzur, Muhammad, (1414 AH), **Lisan al-Arab**, Dar Sader, Beirut;
- Ibn Musa Al-Shatibi, Ibrahim, (1997), **Al-Muwafaqat**, Dar Ibn Affan, Cairo;
- Ibn Nasser al-Din al-Dimashqi, Muhammad, (1993), **Clarifying the Suspects in Seizing the Names of Narrators, Their Genealogies, Surnames, and Nicknames**, Al-Resala Foundation, Beirut;

• مختلف الحديث عند أبي العباس القرطبي من خلال كتابه " المفهم لما أشكل من تلخيص .. " •

- Al-Jawabi, Muhammad Al-Tahir, (1986 AD), **The Efforts of Hadith scholars in Criticizing the Text of the Noble Prophet's Hadith**, Abdul Karim bin Abdullah Foundations, Tunisia;
- Al-Khatib Al-Baghdadi, Ahmed, (1421 AH), **Al-Faqih and Al-Mutaffaqih**, Arabia, Dar Ibn Al-Jawzi,, Saudi;
- Al-Sulami, Ayaz, (2005 AD), **The Fundamentals of Fikah, which a fakih cannot be ignorant of**, Dar Al-Tadmuriya,, Riyadh;
- **Theses:** Al-Awatli, Amin Abdel Qader, **Various Hadiths and their Impact on the Differences of Fokaha, An Applied Study on the Punishment of Theft**, Sharia Department, Faculty of Sharia, Jerash University, Jordan, (2014);



القواعد الأصولية التي ليس فيها نصٌّ عن مالك - رحمه الله - من مقدّمة أصول الفقه لابن القصار

Fundamental rules that do not contain a text on the authority of Malik - may God have mercy on him - from the introduction to the principles of jurisprudence by Ibn Al-Qassar

د / عبد اللطيف بوقنادل
جامعة أحمد بن بلة-وهران (1) (الجزائر)
boukenadelabdellatif@gmail.com

مصطفى هجام*
جامعة أحمد بن بلة-وهران (1) (الجزائر)
hedjamus22@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/03/16 تاريخ الاستلام: 2023/11/10 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: تُعدُّ مقدّمة أصول الفقه لابن القصار البغدادي المالكي من أفضل المصنّفات الأصولية المالكية لمكانة مؤلّفها من جهة، ولقرب عهده من الإمام مالك -رحمه الله- من جهة أخرى، وفي هذا البحث دراسةٌ للقواعد الأصولية التي ليس فيها نصٌّ عن مالك وأصحابه، وذكرٌ لبعض الفروع الفقهية المخرجة عليهما.

الكلمات المفتاحية: مقدمة أصول الفقه؛ ابن القصار؛ ليس فيها نصٌّ؛ الفروع الفقهية.

Abstract : The Introduction to Usul al-Fiqh by Ibn al-Qassar al-Baghdadi al-Maliki is considered one of the best Maliki fundamentalist works due to the stature of its author on the one hand, and the closeness of his era to Imam Malik -May God have mercy on him- on the other hand, and in this research a study of the fundamentalist rules that do not have a text on Malik and his companions, and a mention of some of the jurisprudential branches that came out on them

Keywords: Introduction to Usul al-Fiqh; Ibn al-Qassar; there is no text; the jurisprudential branches.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمدُ لله حمداً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على خاتم النَّبِيِّينَ محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-، وبعد:

فإنَّ القاضيَ الفقيهَ أبا الحسن بنَ القَصَّارِ البغدادي -رحمه الله- من أوائل فقهاء المالكية الكبار، الَّذِينَ تصدَّوا لبيان أصول إمام دار الهجرة مالك بن أنس -رحمه الله-، ومقدِّمته الأصولية التي جعلها بين يدي كتابه الكبير "عيون الأدلة" من أجود وأوَّل ما صُنِّفَ في أصول المالكية، ومن خلال هذه البحث أردتُ أن أُبرزَ جانباً من جهود ابن القَصَّارِ في بيان أصول مالك، من خلال المباحث الأصولية التي لم يجد فيها نصّاً عن مالك، وجاء بعنوان: القواعد الأصولية التي ليس فيها نصٌّ عن مالكٍ -رحمه الله- من مقدِّمة أصول الفقه لابن القَصَّارِ.

إشكالية البحث:

لقد اعتمد ابن القَصَّارِ على استقرار فروع مالك لتحديد مذهبه في هذه المسائل الأصولية، فإلى أيِّ مدى وافقه غيره من المالكية فيما نسبه لمالك؟ وهل قلَّد مالكاً فيما توصل إليه؟ وما مواطن الاتفاق والاختلاف في هذه المسائل بين مالكٍ وغيره من الأئمة؟ وهل أدَّى عدم تنصيب مالكٍ على أصوله إلى ثراءٍ أصوليٍّ في المذهب؟

خطة البحث:

وقد سرتُ في بحثي وفق خطةٍ بدأتها بترجمة موجزة لابن القَصَّارِ، ولمحةٍ عن مقدِّمته، ثم بيان القواعد الأصولية المقصودة، بذكر آراء الأصوليين في القاعدة، ثم أختتمها بفرعٍ فقهيٍّ يبيِّنُها، وختمتُ بحثي بخاتمة فيها أبرز النتائج والتوصيات..

2. ترجمة موجزة لابن القَصَّارِ. ونبذة مختصرة عن مقدِّمته.

1.1. اسمه ونسبه:

هو القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، الفقيه المالكي الأصولي النَّظَّارِ المعروف بابن القَصَّارِ، والقَصَّارُ نسبةٌ إلى القِصَّارة: وهي قصر الثياب بدقِّها بالقصرة وتبييضها.⁽¹⁾

2.2. مولده ونشأته:

لم تذكر كتب التراجم شيئاً عن مولده، ولا نشأته، ولا رحلته، ولعلَّ السَّببُ في ذلك أنَّه لم يكن من أسرةٍ مشهورةٍ بالعلم والجاه، وذهب بعض الباحثين⁽²⁾ إلى أنَّ مولده كان في الرُّبع الأول من القرن الرابع الهجري، مقارنةً بشيخه أبي بكر الأبهري (289-375 هـ)، والذي يُعدُّ ابن القَصَّارِ من كبار تلاميذه، وكذلك

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (ج5/ص104).

(2) ينظر: مصطفى مخدوم، تحقيق مقدمة في أصول الفقه لابن القَصَّارِ، (ص16).

بأقرانه كابن الجلاب (ت: 378 هـ)، وتلاميذه كالقاضي عبد الوهاب (362-422 هـ).

وقد نشأ ابن القصار ببغداد، وتفقه بها، وأخذ العلم عن أهلها، ثم تولى التدريس والقضاء بها.⁽¹⁾

3.2. شيوخه وتلاميذه:

تفقه ابن القصار بأبي بكر الأبهري، وسمع علي بن الفضل السُّتوري، وتلمذ عليه ثلثة من النُّجباء

كالقاضي عبد الوهاب، وأبي ذرِّ الهروي، وابن عمروس، والقاضي المهدي بالله الخطيب.⁽²⁾

4.2. وفاته:

ذكر الخطيب البغدادي أنه توفي يوم السابع من ذي القعدة سنة سبعٍ وتسعين وثلاث مائة (397 هـ)

ببغداد نقلاً عن شهادة تلميذه ابن المهدي، وهو أولى ممن قال إنه توفي سنة ثمانٍ وتسعين وثلاث مائة

(398 هـ).⁽³⁾

5.2. فضله وثناء العلماء عليه:

قال القاضي عبد الوهاب: "تذاكرت مع أبي حامد الاسفرائيني الشافعي في أهل العلم، وذكرَ أبي

الحسن بن القصار وكتابه "الحجّة لمذهب مالك" فقال لي: ما ترك صاحبكم لقائلٍ ما يقول".⁽⁴⁾

وقال أبو ذرِّ الهروي: "هو أفقه من رأيتُ من المالكيين".⁽⁵⁾

وقال الشيرازي: "له كتابٌ في مسائل الخلاف لا أعرف لهم كتابًا أحسن منه".⁽⁶⁾

6.2. نبذة مختصرة عن مقدمة أصول الفقه لابن القصار:

الكتاب من المختصرات في أصول الفقه، صنّفه ابن القصار ليكون مدخلاً لكتابه الكبير "عيون الأدلّة

في مسائل الخلاف"، حيث صرّح بذلك في نهايتها بقوله: "هذه مقدّمة من الأصول في الفقه، ذكرتها أوّل

مسائل الخلاف ليفهمها أصحابنا، ولم أستقص الحجج عليها؛ لأنه لم يكن مقصودي ذلك".⁽⁷⁾

وتكمن أهميّة كونها من أصول مالك، كما إنّ مؤلّفها من النُّظّار المحقّقين والمبرّزين في هذا العلم.

3. القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية.

1.3. باب القول في تأخير البيان:

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة عند غير ابن القصار بعبارات منها:

(1) ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، (ج 7/ص 70).

(2) المصدر نفسه.

(3) ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (ج 13/ص 496)، والذهبي، الإشارة إلى وفيات الأعيان، (ص 109).

(4) ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، (ج 7/ص 71).

(5) ينظر: المرجع السابق، (ص 70).

(6) طبقات الفقهاء، (ص 168).

(7) مقدمة في أصول الفقه، (ص 377).

- وقت البيان. (1)

- تأخير البيان. (2)

- تأخير البيان عن وقت الحاجة. (3)

- تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. (4)

معنى القاعدة:

إذا ورد الخطاب المفتقر إلى بيانٍ من مجملٍ، أو عامٍّ، أو مشتركٍ، أو مطلقٍ، أو متردّدٍ بين أمرين؛ فهل يمكن أن يتأخّر عنه المبيّن له؟ وقبل ذكر الأقوال في المسألة لابدّ من باين حالات تأخّر البيان، وتحريير محل النزاع.

حالات تأخّر البيان:

الحالة الأولى: أن يتأخّر عن وقت الحاجة إلى الامتثال والإنفاذ وهو وقت الفعل.

الحالة الثانية: أن يتأخّر عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل.

تحريير محلّ النزاع:

بيّن ابن القصار محلّ النزاع قائلاً: "ليس يختلف مالكٌ -رحمه الله- وسائر الفقهاء في أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز⁽⁵⁾، وإنّما الخلاف هل يجوز أن يتأخّر عن وقت النزول إلى وقت الخطاب، ثم أشار إلى أنّه: "ليس عن مالكٍ فيه نصٌّ، ولا لأصحابه المتقدّمين".⁽⁶⁾ للعلماء في هذه المسألة أقوالٌ أشهرها قولان⁽⁷⁾:

الأول: الجواز مطلقاً، وبه قال أكثر المالكية - ورواه ابن بكير عن مالك⁽⁸⁾ - وعامة الفقهاء والمتكلمين من الشافعية⁽⁹⁾، وأكثر الحنابلة⁽¹⁰⁾.

الثاني: المنع مطلقاً، وبه قال المعتزلة⁽¹¹⁾، وأكثر الحنفية⁽¹²⁾، ونقله ابن القصار والباقي والمازري عن

- (1) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص 222)، والرازي، المحصول، (ج 3/ص 187).
- (2) ينظر: الغزالي، المستصطفى، (ج 2/ص 40)، والمازري، إيضاح المحصول، (ص 142)، والجويني، البرهان، (ج 1/ص 166).
- (3) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج 1/ص 342)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (ج 2/ص 26).
- (4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 3/ص 494).
- (5) الصّحيح أنّ الاتفاق حاصلٌ على عدم الوقوع، أمّا الجواز فقال به من يقول بالتكليف بما لا يُطاق. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج 2/ص 26).
- (6) مقدّمة في أصول الفقه، (ص 272).
- (7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 3/ص 493)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (ج 2/ص 27-28).
- (8) ينظر: ابن القصار، مقدّمة في أصول الفقه، (ص 274)، والباقي، إحكام الفصول، (ج 1/ص 218)، والمازري، إيضاح المحصول، (ص 142).
- (9) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 3/ص 494).
- (10) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج 3/ص 453).
- (11) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج 1/ص 342)، إلّا أنّ المعتزلة يُجيزون تأخير البيان عن وقت الخطاب في النسخ.
- (12) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج 2/ص 47-48)، والسرخسي، أصول الفقه، (ج 2/ص 30).

أبي بكر الأبهري من المالكية⁽¹⁾، وبعض الشافعية كأبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي⁽²⁾، وأهل الظاهر⁽³⁾.

من فروع القاعدة:

إذا عثر الفقيه على عموم القرآن، ثم وجد خبراً واحداً يرفع بعض ذلك العموم، وكانت الآية متقدمة على الخبر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنفال: الآية 41] وكانت في غزوة بدر، مع قوله -ﷺ-: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ»⁽⁴⁾:

فمن رأى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قال الحديث يخصص عموم الآية، ومن منع قال هو نسخ للآية، والقرآن لا يُنسخ بالأحاد، فترك العمل به، وقال: السلب يخمس⁽⁵⁾.

2.3. باب القول في خطاب الواحد هل يكون خطاباً للجميع؟

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة بعبارات منها:

- إذا خاطب النبي -ﷺ- العين الواحدة، هل يكون خطاباً للجميع مع المشاركة في الجنس أم لا؟⁽⁶⁾
- الخطاب الخاص لغةً بواحدٍ من الأمة هل يشمل غيره من الأمة؟⁽⁷⁾
- حكم الخطاب الخاص بواحدٍ من الأمة.⁽⁸⁾

تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أن الخطاب الخاص بواحدٍ من الأمة إذا صرح فيه بالاختصاص كما في حديث البراء بن عازب -رضي الله عنه- قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ عِنْدَنَا عَنَاقًا لَنَا جَدَعَةٌ هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ، أَفَتَجْزِي عَنِّي؟ قَالَ: «نَعَمْ وَلَنْ تَجْزِي عَنِّ أَحَدٍ بَعْدَكَ»⁽⁹⁾ فهو خاصٌّ به دون غيره، وإنما الخلاف فيما إذا يصرح فيه

(1) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 274)، والباقي، إحكام الفصول، (ج 1/ص 218)، والمازري، إيضاح المحصول، (ص 142).
(2) ينظر: الغزالي، المستصفى، (ج 2/ص 40)، وأبو الثناء الأصفهاني، بيان المختصر -شرح مختصر ابن الحاجب- (ج 2/ص 393)،
(3) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (ج 1/ص 84).
(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس، (ج 4/ص 92- رقم 3142)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، (ج 3/ص 1370- رقم 1751).
(5) ينظر: عبد الكريم النملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج 3/ص 1275-1276).
(6) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 277).
(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 3/ص 189).
(8) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج 1/ص 324).
(9) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب العيدين، باب الأكل يوم النحر، (ج 2/ص 17- رقم 955)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب في وقتها، (ج 3/ص 1552- رقم 1961).

بالاختصاص: هل يدخل فيه غيره من الأمة؟

قال ابن القصار: "لا نعرفُ عن مالكٍ -رحمه الله- نصًّا في ذلك".⁽¹⁾

الأقوال في المسألة:

ذهب الجمهورُ إلى أنَّ الخطابَ الموجَّهَ إلى واحدٍ من الأمة يختصُّ به، إلا إذا دلَّ دليلٌ على تعميمه على غيره.⁽²⁾

وذهب أكثرُ الحنابلة⁽³⁾، وبعضُ الشافعية⁽⁴⁾ إلى أنَّه يشمل غيره من الأمة، ونسب ابن القصار هذا لقول مالكٍ استقراءً.⁽⁵⁾

وعند النَّظر إلى أقوال الفريقين يظهر أنَّهما لم يتواردا على محلٍّ واحدٍ، فمن قال هو خاصٌّ بالمخاطب نظر إلى نفس اللفظ، ومن قال بالتَّعميم نظر إلى أدلَّةٍ أخرى، والجميع قائلٌ بالتَّعميم شرعًا، ولهذا أنكر الإمام الجويني عدَّ هذه المسألة من الخلافات.⁽⁶⁾

قال الزركشي -رحمه الله-: "والحقُّ أنَّ التَّعميم منتفٍ لغهً، ثابتٌ شرعًا".⁽⁷⁾

وذهب الشوكاني -رحمه الله- أنَّ الصحيح في العبارة أن يُقال: "الرَّاجحُ التَّعميم حتى يقومَ دليلُ التَّخصيص، لا كما قيل: الرَّاجحُ التَّخصيصُ حتى يقومَ دليلُ التَّعميم".⁽⁸⁾

من فروع القاعدة:

وجوبُ الكفَّارة على المجمعِ عمدًا في نهار رمضان⁽⁹⁾ لحديث الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان، فأمره النَّبِيُّ ﷺ -أن يكفِّر⁽¹⁰⁾، والخطابُ -وإن كان خاصًّا به إلا أنَّه- يشمل كلَّ من كان في حاله من الأمة.

3.3. بابُ القول في الأمر هل يقتضي تكرار المأمور به أم لا؟⁽¹¹⁾

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة عند الأصوليين بعباراتٍ مختلفةٍ منها:

(1) مقدمة في أصول الفقه، (ص 277).

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج3/ص189)، والشنقيطي، نشر البنود، (ج1/ص231).

(3) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج3/ص223).

(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج3/ص189).

(5) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 278).

(6) ينظر: الجويني، البرهان، (ج1/ص371).

(7) البحر المحيط، (ج3/ص190).

(8) إرشاد الفحول، (ج1/ص325).

(9) ينظر: القاضي عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، (ج1/ص476).

(10) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر، (ج3/ص32- رقم 1936).

(11) جاءت هذه المسألة في مقدمة في أصول الفقه بعد مسألة الأمر يفيد الفور أو التراخي، وقدَّمها لأنَّ الفور من مقتضيات التكرار.

- الأمرُ المجرد لا يقتضي التكرار.⁽¹⁾

- الأمر المطلق يقتضي التكرار.⁽²⁾

- الأمر المطلق هل يقتضي التكرار.⁽³⁾

تحريم محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أن الأمر إذا ورد مقيّدًا بمرّة، أو بتكرارٍ حُمِلَ عليه قطعًا.⁽⁴⁾

وإنّما وقع الخلاف كما صاغه ابن القصار: "الأمرُ بالفعل إذا تجرّد هل يقتضي تكراره أم لا يقتضي

ذلك إلاّ بدليل؟"⁽⁵⁾، ثمّ صرّح أنّه ليس عن مالكٍ -رحمه الله- فيه نصٌّ.

الأقوال في المسألة:

الأول: أنّ الأمر المجرد يقتضي التكرار بحسب الإمكان، وبه قال ابن خويز منداد -رحمه الله- من

المالكية⁽⁶⁾، ونسبه ابن القصار لمالكٍ استقراءً⁽⁷⁾، وهو روايةٌ عن أحمد، واختاره أبو يعلى القاضي⁽⁸⁾، وهو

قولٌ لبعض الشافعية.⁽⁹⁾

الثاني: أنّ الأمر لا يقتضي المرّة، ولا التكرار، وإنّما يفيد طلب الماهية، والتي لا يمكن تصوّرها في

الوجود بأقلّ من مرّة، فدخلت المرّة بطريق الالتزام، لا أنّ اللفظ دلّ عليها، وإليه ذهب بعض الحنفية،

وأبو الحسين البصري، والرّازي، والأمدي، وابن الحاجب، والشريف التلمساني.⁽¹⁰⁾

الثالث: أنّ الأمر المجرد يقتضي المرّة الواحدة، ولا يحتمل ما زاد عليه إلاّ بدليل، وهو قول جمهور

المالكية⁽¹¹⁾، ومنهم ابن القصار⁽¹²⁾، وقول كثيرٍ من الحنفية، والشافعية، والظاهرية.⁽¹³⁾

الرابع: الوقف، واختلفوا في معناه إلى فريقين.⁽¹⁴⁾

(1) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ص 89).

(2) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، (ج1/ص264).

(3) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج2/ص133).

(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج2/ص385)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج3/ص1367).

(5) مقدمة في أصول الفقه، (ص 291).

(6) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص89).

(7) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 292).

(8) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، (ج1/ص264).

(9) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج2/ص385)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج3/ص43).

(10) ينظر: السرخسي، أصول الفقه، (ج1/ص23)، وأبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج1/ص108)، والزركشي، البحر المحيط،

(ج2/ص385)، والتلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، (ص 423).

(11) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص89)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص 106)، والمازري، إيضاح المحصول، (ص 206).

(12) ينظر: مقدمة في أصول الفقه، (ص 295)، وأمّا ما نسبته إليه الباجي، وتبعه عليه محمد علي فركوس في تحقيق مفتاح الوصول فهو

سبق نظر. ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص89)، ومفتاح الوصول بتحقيق فركوس، (ص 426).

(13) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، (ص 40)، والزركشي، البحر المحيط، (ج2/ص386)، وابن حزم، الإحكام، (ج3/ص70-71).

(14) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، (ج2/ص117)، والزركشي، البحر المحيط، (ج2/ص388)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (ج1/ص259).

من فروع القاعدة:

إذا وُكِّل شخصٌ شخصاً آخر بتطليق زوجته، فهل يملك تطليقةً واحدةً أو أكثر؟ فالقائلون باقتضاء الأمر للتكرار يقولون: يملك أكثر من تطليقةٍ، ومن قال باقتضاء المرّة الواحدة يقولون: يملك تطليقةً واحدةً فقط، وما زاد عليها فيحتاج فيه إلى إذنٍ جديدٍ.

4.3. باب القول في الأوامر هل هي على الفور أو التراخي؟

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة عند الأصوليين بعبارةٍ منها:

- هل الأمر يقتضي تعجيل المأمور به أم لا؟⁽¹⁾

- الأمر إذا صدر غير مؤقَّتٍ هل هو على الفور أو المهلة؟⁽²⁾

- القول في أنّ مطلق الأمر يقتضي فعل مرّةٍ أو التكرار؟⁽³⁾

معنى القاعدة:

معنى الفور: وجوب المبادرة إلى الامتثال في أوّل أوقات الإمكان، حيث يلحقه الدّم بالتأخير.⁽⁴⁾ ومعنى التراخي: جواز التأخير على وجه لا يفوت به المأجور أصلاً، مع جواز الامتثال في أول وقت الأمر.⁽⁵⁾

فإذا ورد أمرٌ مطلقٌ فهل يدلُّ على وجوب الامتثال في أول الوقت، أو يجوز التأخير على حدٍّ سواء؟

تحريم محلّ النزاع:

اتَّفَق الأصوليون على أنّ الأمر إذا صُرِّح فيه بالتَّخْيِير أو التَّأخِير فهو على التَّراخي والمهلة، وإن صرِّح فيه بالتعجيل فهو على الفور، وإن كان مستوعباً للزمان فهو على الفور، كما اتَّفَقوا على أنّه إذا بادر المخاطبُ بالامتثال برئت ذمّته، وصحَّ منه، ولا يُعتدُّ بخلاف الواقفية من قولهم بالتَّوقُّف فيه. ومحلّ النزاع: هل الأمر المجرد المطلق عن القرينة يقتضي الفور أو التراخي؟ قال ابن القصار: "ليس عن مالكٍ في ذلك نصٌّ".⁽⁶⁾

الأقوال في المسألة:

الفور من ضروريات القول بالتَّكرار، فمن قال الأمر يفيد التكرار قال باقتضائه الفور.⁽⁷⁾

(1) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج/1ص/120).

(2) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج/2ص/103).

(3) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، (ج/2ص/208).

(4) ينظر: الجرجاني، معجم التعريفات، (ص 142)، ومحمد البركي، التعريفات الفقهية، (ص 167).

(5) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج/1ص/259)، والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، (ج/2ص/25).

(6) مقدمة في أصول الفقه، (ص 288).

(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج/2ص/396)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج/3ص/1384).

القول الأول: الأمر المطلق يدلُّ على الفور، وإليه ذهب البغدادِيُّون من المالكية، ونسبه ابن القصار لمالك⁽¹⁾، والكرخي والجصاص من الحنفية⁽²⁾، والدَّقَّاق والصيرفي من الشافعية⁽³⁾، والحنابلة في المذهب⁽⁴⁾، والظَّاهريَّة.⁽⁵⁾

القول الثاني: الأمر المطلق يفيد التراخي، وإليه ذهب المغاربة من المالكية⁽⁶⁾، وهو الصحيح من مذهب الحنفية⁽⁷⁾، وبه قال جمهور الشافعية⁽⁸⁾، وأبو علي، وأبو هاشم من المعتزلة.⁽⁹⁾

القول الثالث: الوقف للاشتراك بينهما، وقال به شمس الدين الأصفهاني، وإمام الحرمين.⁽¹⁰⁾

من فروع القاعدة:

وجوب الموالاة في الوضوء وغسل الجنابة.

قال ابن القصار: "والدليل لقولنا قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [سورة المائدة: الآية 6]، فأمر بغسل الوجه وما معه من الأعضاء، والأمر يقتضي المبادرة والفور، وحقيقة الفور أن يقع الفعل في الزمان الثاني من الأمر، وإذا أحرَّ بعض الأعضاء فقد غسل بعض ما أمر به على الفور لا كلَّه".⁽¹¹⁾

5.3. باب نسخ القرآن بالسُّنَّة.

هكذا أورد ابن القصار -رحمه الله- القاعدة، ولم يبيِّن المقصود بالسُّنَّة: هل هي المتواترة أو الأحاد، وهكذا وردت القاعدة عند أغلب الأصوليين.

ثم بيَّن -رحمه الله- أنه: "ليس يُعرفُ عن مالك -رحمه الله- في هذا نصٌّ".⁽¹²⁾

صور نسخ القرآن بالسُّنَّة:

نسخ القرآن بالسُّنَّة المتواترة، ونسخ القرآن بالسُّنَّة الأحاد.

تحرير محلِّ التِّزاع:

جمهور الأصوليين على أنه لا يجوز عقلاً نسخُ القرآن بالسُّنَّة المتواترة والأحاد، وأمَّا جوازه شرعاً فهو

- (1) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 288)، والبايجي، إحكام الفصول، (ص 102).
- (2) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج 2/ص 105).
- (3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 2/ص 396).
- (4) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج 3/ص 48).
- (5) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (ج 3/ص 45).
- (6) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج 1/ص 102)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص 105).
- (7) ينظر: السرخسي، أصول الفقه، (ج 1/ص 26).
- (8) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 2/ص 396).
- (9) ينظر: أبو الحسين، المعتمد، (ج 1/ص 120).
- (10) ينظر: الجويني، البرهان، (ج 1/ص 232)، وشمس الدين الأصفهاني، كتاب القواعد الكليَّة، (ص 182).
- (11) عيون الأدلة، (ج 1/ص 285).
- (12) مقدمة في أصول الفقه، (ص 297).

محلُّ خلافٍ. (1)

أولاً: نسخُ القرآن بالسُّنَّة المتواترة جائزٌ شرعاً، وبه قال المالكية⁽²⁾، والحنفية⁽³⁾، وبعض الشافعية⁽⁴⁾، ورواية عن أحمد⁽⁵⁾، ومذهب ابن حزم⁽⁶⁾.

وذهب الشافعيُّ وأكثر أصحابه وأحمد في رواية عنه إلى منع نسخ القرآن بالسُّنَّة المتواترة⁽⁷⁾. ثانياً: وأمَّا نسخُ القرآن بالسُّنَّة الأحاد فذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز شرعاً، لعدم وقوعه في الشَّرْع، بل اعتبر ابن العربي المالكي -رحمه الله- القول به مزلةً قدم⁽⁸⁾.

وذهب آخرون إلى جواز نسخ القرآن بالسُّنَّة الأحاد، وقالوا بوقوعه، منهم الطوفي، وابن حزم⁽⁹⁾. وفصل آخرون فقالوا: جائزٌ عقلاً، وقد وقع في زمن النَّبِيِّ ﷺ - قبل استقرار الأحكام، وأمَّا بعد زمانه فلا، منهم الباقلاني، والغزالي، ومن المالكية أبو الوليد الباجي، والقرطبي⁽¹⁰⁾.

من فروع القاعدة:

نسخ حديث: «لَا وَصِيَّةَ لِرِوَالِدٍ»⁽¹¹⁾ لآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: الآية 180].

6.3. باب القول في الحظر والإباحة:

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة عند الأصوليين بعباراتٍ منها:

- القول في حكم الأشياء قبل مجيء السمع في الحظر والإباحة⁽¹²⁾.

- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع⁽¹³⁾.

- (1) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج2/ص67)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج2/ص602).
- (2) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص358)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص244)، والزركشي، البحر المحيط، (4/109).
- (3) ينظر: السرخسي، أصول الفقه، (ج2/ص67)، والجصاص، الفصول في الأصول، (ج2/ص345).
- (4) ينظر: ابن النُّجَّار، شرح الكوكب المنير، (ج3/ص561).
- (5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج4/ص109).
- (6) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (ج4/ص107).
- (7) ينظر: المصادر السابقة.
- (8) ينظر: السرخسي، أصول الفقه، (67/2)، والباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص358)، وابن العربي، المحصول في أصول الفقه، (ص146)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج2/ص607).
- (9) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج2/ص325)، وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (ج4/ص107).
- (10) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج1/ص358)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (ج2/ص67).
- (11) أخرجه الترمذي في الجامع، أبواب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، (ج4/ص433- رقم 2120) وقال: "حديث حسن"، وابن ماجه في السنن، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، (ج2/ص906- رقم 2714)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث، (ج6/ص158- رقم 6435).
- (12) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج2/ص345).
- (13) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج1/ص152).

معنى القاعدة: هل للأشياء قبل ورود الشرع أصلٌ ترجع إليه؟

تحريم محلّ النزاع:

الأفعال التي عُلم حُسْنُها بالعقل: كالإيمان بالله، والتَّوْحِيد، وإسداء الخيرات؛ لا يجوز أن يُقال فيها إنَّها على الحظر، والأفعال التي عُلم قُبْحُها: كالكفر بالله تعالى، والظلم؛ لا يجوز أن يُقال فيها إنَّها على الإباحة، فبقي محلُّ الخلاف -كما بيَّنه القاضي عبد الوهاب-: "هو في مجوِّزات العقول، وهي ما جاز أن يرد السَّمع بتحليله أو تحريمه"⁽¹⁾: كأصناف المأكَل، والمشارب، والملابس، والمناكح، فهل هي على الحظر أو الإباحة؟⁽²⁾ قال ابن القصار: "ليس عن مالكٍ في الحظر والإباحة في الأطعمة والأشربة وما جرت العادة بأنَّ الجسم لا بدَّ له منه نصٌّ في ذلك".⁽³⁾

الأقوال في المسألة:

الأول: الأصل في الأشياء على الإباحة، قال به أبو الفرج المالكي⁽⁴⁾، وأبو الحسن التميمي، وأبو الخطَّاب، والطُّوفي من الحنابلة⁽⁵⁾، وأكثر الحنفية⁽⁶⁾، وبعض الشافعية كأبي إسحاق، وأبي العبَّاس بن سريج⁽⁷⁾، وأبي هاشم، وأبي علي من المعتزلة.⁽⁸⁾

الثاني: الأشياء على الحظر، وقال به أبو بكر الأبهري من المالكية⁽⁹⁾، وبعض الشافعية⁽¹⁰⁾، وبعض الحنابلة⁽¹¹⁾، ومعتزلة بغداد.⁽¹²⁾

الثالث: الوقف، وله معنيان عندهم:

1- لا حكم للأشياء: لا بالإباحة، ولا بالحظر، والحكمُ موقوفٌ على الشرع، وقال به أكثر المالكية⁽¹³⁾،

والشافعية، والأبهري فيما رواه عنه القاضي عبد الوهاب.⁽¹⁴⁾

2- عدم العلم هل هي محظورة أو مباحةٌ، وهو مذهب بعض المعتزلة.⁽¹⁵⁾

(1) المرجع السابق، (ج/1ص153).

(2) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج/2ص868)، والزركشي، البحر المحيط، (ج/1ص153).

(3) مقدمة في أصول الفقه، (ص310).

(4) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج/2ص609).

(5) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج/1ص399)، وابن النَّجَّار، شرح الكوكب المنير، (ج/1ص325).

(6) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج/3ص248).

(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج/1ص155).

(8) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج/1ص868).

(9) ينظر: ابن القصار، مقدِّمة في أصول الفقه، (ص310)؛ والباجي، إحكام الفصول، (ج/2ص609).

(10) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج/1ص154).

(11) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج/1ص399).

(12) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج/2ص868).

(13) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج/2ص608).

(14) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج/1ص154).

(15) ينظر: أبو الحسين المعتزلي، المعتمد، (ج/2ص868).

من فروع القاعدة:

ذهب ابن القصار، وبعض الأصوليين إلى أنّ المسألة تكلفٌ؛ لأنّه لا يُعقلُ الناسَ حالاً قبل الرسل والشرائع، وذهب بعضهم إلى أنّها خاصّةٌ بأهل الفترة، وذهب الطوفي إلى أنّ فائدتها في استصحاب كلّ حالٍ أصله فيما جهل دليله سمعاً. (1)

مثاله: حكمُ أكل الحيوانِ المشكّلِ أمره كالزرافة، فيقول المبيحُ: إنّ الأصل في الأشياء الإباحة، فيجوز أكله، ويقول الحاضر: إنّ الأصل في الأشياء التحريمُ، فيُحرّمُ أكله. (2)

7.3. باب الكلام في استصحاب الحال.

معنى استصحاب:

هو الحكمُ بثبوت أمرٍ أو نفيه في الزمّن الثاني، بناءً على ثبوته أو نفيه في الزمّن الأول. (3)

صور الاستصحاب: (4)

1- استصحاب العدم الأصلي المعلوم كبراءة الدّمة من التكاليف، ويسمّيه بعضهم عدم الدليل، أو دليل البراءة.

2- استصحاب ما دلّ العقل أو الشرع ثبوته واستمراره؛ كاشتغال الدّمة بدفع قيمة المتلف عند وجود الإلتلاف حتى يرد ما يزيله.

3- استصحاب دليل الشرع، فيستصحبُ حكم العموم حتى يرد التخصيص، ويستصحب العمل بالنصّ حتى يرد النسخ.

4- استصحاب حكم الإجماع في محلّ الخلاف أو التّزاع، وهو أن يُجمَع العلماءُ على حكمٍ في حالةٍ أو صفةٍ معيّنة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدلُّ من لم يغيّر الحكم باستصحاب حال الإجماع.

تحريم محلّ التّزاع:

اتّفق الأصوليون على الاحتجاج بالاستصحاب في الصُّور الثلاثة، ومحلّ التّزاع في الصورة الرابعة. (5)

قال ابن القصار: "ليس عن مالكٍ -رحمه الله- في ذلك نصٌّ، ولكن مذهبه يدلُّ عليه، وإنّما كان يقصد الصورة الأولى، بدليل قوله: "وهذا يدلُّ على أنّ السَّمْع إذا لم يرد بإيجاب شيءٍ لم يجب، وكان على ما كان

(1) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص 314)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، (ج 1/ص 402).

(2) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه، (ج 1/ص 270).

(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 6/ص 17)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج 6/ص 959).

(4) ينظر: المصادر نفسها.

(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج 2/ص 22)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (ج 2/ص 177)، والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، (ج 6/ص 961).

عليه من براءة الدِّمَّة".⁽¹⁾ وهذه خارجة عن محلِّ النزاع.

الأقوال في المسألة:

ذهب أكثر الأصوليين من المالكية، والحنفية، والشافعية، والحنابلة، إلى عدم الاحتجاج باستصحاب حكم الإجماع في محلِّ الخلاف.⁽²⁾ وذهب داود، وأبو ثور، وجماعة من أصحاب الشافعي كالمزني، والصيرفي، وابن سريج وغيرهم إلى كونه حجّة.⁽³⁾

من فروع القاعدة:

عدم نقض الوضوء بالرعاف عند المالكية؛ لاستصحاب حكم الإجماع على الطَّهارة قبل الرِّعاف، فيقول الحنفي: إنَّ الإجماع وقع على حالٍ غير التي فيها النزاع، فلا يصحُّ.⁽⁴⁾

8.3. بابُ القول في الإجماع بعد الخلاف.

صياغة القاعدة من كتب الأصوليين:

وردت هذه القاعدة بصيغٍ منها:

- حدوث الإجماع بعد سبق الخلاف.⁽⁵⁾
- اتِّفاق عصرٍ ثانٍ على أحد قولي الأول.⁽⁶⁾
- القول في الاجتماع بعد الاختلاف.⁽⁷⁾

صورة المسألة:

قال ابن القصار: "إذا اختلف الصحابة -رضي الله عنهم على قولين، وانقضوا على ذلك، ثم أجمع التابعون على أحد القولين، فهل يسقط الخلاف أم هو باقٍ؟".⁽⁸⁾ ثم بيَّن أنَّه ليس عن مالكٍ -رحمه الله- في ذلك نصٌّ.⁽⁹⁾

الأقوال في المسألة:

الأول: يكون إجماعاً، وينقطع به الخلاف، ولا تجوز مخالفته، وبه قال أكثر المالكية⁽¹⁰⁾، وأكثر

(1) مقدمة في أصول الفقه، (ص 315).

(2) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج2/ص615)، والغزالي، المستصفى، (ج1/ص380)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج4/ص404).

(3) ينظر: ابن حزم، الإحكام لابن حزم، (ج5/ص2)، والرازي، المحصول، (ج6/ص109)، والامدي، إحكام الأحكام، (ج4/ص166).

(4) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، (ص 712-713).

(5) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (ج1/ص288).

(6) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج2/ص272).

(7) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج3/ص339).

(8) مقدمة في أصول الفقه، (ص 317).

(9) المصدر نفسه.

(10) ينظر: الباجي، إحكام الفصول، (ج2/ص425)، والقراقي، شرح تنقيح الفصول، (ص 258)،

الحنفية⁽¹⁾، وبعض الشافعية كالقفال، وأبي إسحاق الشيرازي⁽²⁾، وأبي الخطاب من الحنابلة⁽³⁾.
الثاني: لا يكون إجماعاً، والخلاف باقٍ، فيجوز الأخذ بالقولين، وإليه ذهب ابن القصار، وابن خوزيمنداد، وأبو تمام من المالكية⁽⁴⁾، وإمام الحرمين، والغزالي، والصيرفي، وجماعة من الشافعية⁽⁵⁾.
من فروع القاعدة:

الإجماع على عدم جواز بيع أمّ الولد؛ لإجماع التابعين على منعه بعد اختلاف الصحابة عليه⁽⁶⁾.

4. خاتمة

وفي ختام هذا البحث لابدّ من ذكر أهم النتائج المستخلصة:

1. مكانة أبي الحسن ابن القصار في المذهب المالكي من خلال مؤلفاته، حيث يعتبر من أعمد الأئمة الذين تصدّوا لنصرتهم، وبيان حججه في العراق.
2. القيمة العلمية لمقدّمة ابن القصار الأصولية، إذ هي من أجود المختصرات الأصولية في المذهب.
3. اعتمد ابن القصار على استقرار الفروع الفقهية لبيان أصول مالكٍ فيما ليس له فيه نصٌّ أو نقلٌ عنه، وهذه الطريقة عرف بها الحنفية؛ لإكثارهم منها، وإلّا فغيرهم يعتبرها، ويعتمد عليها عند الحاجة.
4. في أغلب مسائل المقدّمة الأصولية - ومنها المسائل المدروسة في هذا البحث - يكون مذهب ابن القصار موافقاً لمذهب مالكٍ، وقد يُخالفه أحياناً؛ لقوّة دليل المخالف.
5. عدم تنصيب مالك -رحمه الله- على أغلب أصوله دفع بنظر المذهب إلى الاجتهاد في تحصيل مذهبه من فتاويه ومسائله، مما جعل المذهب من أغنى المذاهب، وأكثرها أقوالاً.

أهم التوصيات:

أوصي الباحثين باستخلاص الآراء الأصولية لابن القصار من خلال كتابه: عيون الأدلة في مسائل الخلاف، والتي لم يذكرها في مقدمة أصول الفقه.
كما أوصي بإبراز اختياراته الأصولية التي خالف فيها غيره من المالكية.
والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وسلّم تسليمًا.

(1) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، (ج3/ص339).

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (ج4/ص530).

(3) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (ج2/ص337).

(4) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، (ص318)، والباقي، إحكام الفصول، (ج2/ص425).

(5) ينظر: الأمدي، إحكام الأحكام، (ج1/ص359).

(6) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، (ص819-820).

5. قائمة المراجع

1. ابن العماد، عبد الجي بن أحمد بن محمد الحنبلي. (1406هـ / 1986م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق - بيروت: دار ابن كثير.
2. ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي. (1420هـ / 1999م). مقدمة في أصول الفقه. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار المعلمة للنشر والتوزيع.
3. ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي. (1426هـ / 2006م). عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار. الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية.
4. ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز. (1424هـ / 2003م). شرح الكوكب المنير. المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان.
5. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (د.ت). الإحكام في أصول الأحكام. بيروت، لبنان: دار الأفاق الجديدة.
6. أبو الحسين المعتزلي، محمد بن علي الطيب البصري. (1384هـ / 1964م). المعتمد في أصول الفقه. دمشق، سوريا: المهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية.
7. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء. (1410هـ / 1990م). العدة في أصول الفقه. المملكة العربية السعودية: المحقق: أحمد بن علي المباركي.
8. الأصفهاني، شمس الدين. (1438هـ / 2017م). كتاب القواعد الكلية في جملة الفنون العلمية. إستانبول، تركيا: مركز البحوث الإسلامية.
9. الأصفهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد. (1406هـ / 1986م). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. المملكة العربية السعودية: دار المدني.
10. الأمدي، أبو الحسين سيف الدين علي بن علي الثعلبي. (1424هـ / 2003م). الإحكام في أصول الأحكام. المملكة العربية السعودية: دار الصميعي.
11. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. (1409هـ / 1989م). إحكام الفصول في أحكام الأصول. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
12. الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر. (1412هـ / 1998م). التقريب والإرشاد. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
13. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. (1424هـ / 2003م). التعريفات الفقهية. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ/1986م).
14. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني. (1434هـ / 2013م). مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. الجزائر: دار العواصم.
15. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. (1403هـ / 1983م). كتاب التعريفات. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
16. الجصاص، أحمد بن بن علي أبو بكر الرازي الحنفي. (1414هـ / 1994م). الفصول في الأصول. الكويت: طبعة وزارة الأوقاف الكويتية.
17. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي. (1399هـ). البرهان في أصول الفقه. قطر:

- المحقق عبد العظيم الديب.
18. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. (1422هـ / 2002م). تاريخ بغداد. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.
19. الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي. (1421هـ / 2001م). تقويم الأدلة في أصول الفقه. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
20. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. (1405هـ / 1985م). سير أعلام النبلاء. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
21. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. (1411هـ / 1991م). الإشارة إلى وفيات الأعيان. بيروت، لبنان: دار ابن الأثير.
22. الزحيلي، محمد مصطفى. (1427هـ / 2006م). الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق، سوريا: دار الخير للنشر والتوزيع.
23. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. (1431هـ / 2010م). البحر المحيط في أصول الفقه. الكويت: وزارة الشؤون الكويتية.
24. السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (د.ت). أصول الفقه. حيدر آباد، الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية.
25. الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. (د.ت). نشر البنود على مراقي السعود. المغرب: مطبعة فضالة.
26. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (1419هـ / 1999م). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.
27. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. (1970م). طبقات الفقهاء. بيروت، لبنان: دار الرائد العربي.
28. الطوفي، نجم الدين الحنبلي. (1431هـ / 1998م). شرح مختصر الروضة. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.
29. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (1431هـ / 2010م). المستصفى. بيروت، لبنان: الرسالة.
30. القاضي عبد الوهاب، أبو محمد ابن علي بن نصر البغدادي المالكي. (د.ت). المعونة على مذهب عالم المدينة. مكة المكرمة: المكتبة التجارية.
31. القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي. (من سنة 1965م إلى 1983م). ترتيب المدارك وتقريب المسالك. المحمدية، المغرب: مطبعة فضالة.
32. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي. (1424هـ / 2004م). شرح تنقيح الفصول. بيروت، لبنان: دار الفكر.
33. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر. (د.ت). إيضاح المحصول من برهان الأصول. تونس: دار الغرب الإسلامي.
34. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. (1420هـ / 1999م). المهذب في أصول الفقه المقارن. الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد.
35. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي. (1418هـ / 1997م). المحصول. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

Bibliography List

1. Ibn al-Imad, Abd al-Hai ibn Ahmad ibn Muhammad al-Hanbali. (1406 AH / 1986 AD). **Gold nuggets in the news of gold.** Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir.
2. Ibn al-Qassar, Abu al-Hasan Ali ibn Omar ibn Ahmad al-Baghdadi. (1420 AH / 1999 AD). **Introduction to the principles of jurisprudence.** Riyadh, Saudi Arabia: Dar Al-Maalemah for Publishing and Distribution.
3. Ibn al-Qassar, Abu al-Hasan Ali ibn Omar ibn Ahmad al-Baghdadi. (1426 AH / 2006 AD). **The eyes of evidence in matters of disagreement between the jurists of The cities.** Riyadh, Saudi Arabia: King Fahd National Library.
4. Ibn al-Najjar Taqi al-Din Abu al-Baqa Muhammad ibn Ahmad ibn Abd al-Aziz. (1424 AH / 2003 AD). **Explanation of the luminous planet.** Kingdom of Saudi Arabia: Obeikan Library.
5. Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmed bin Saeed Al-Andalusi. (D.T.). **Judgment in Fundamentals of jurisprudence.** Beirut, Lebanon: Dar New Horizons.
6. Abu al-Husayn al-Mu'tazili, Muhammad ibn Ali al-Tayyib al-Basri. (1384 AH / 1964 AD). **Approved in the principles of jurisprudence.** Damascus, Syria: French Scientific Cradle for Arabic Studies.
7. Abu Ya'li, Muhammad ibn al-Husayn ibn Muhammad ibn Khalaf ibn al-Farra. (1410 AH / 1990 AD). **The kit in the principles of jurisprudence.** Saudi Arabia: Investigator: Ahmed bin Ali Al-Mubarak.
8. Asbahani, Shams al-Din. (1438 AH / 2017 AD). **The book of the total rules in the sentence of scientific arts.** Istanbul, Turkey: Islamic Research Center.
9. Al-Isfahani, Abu al-Thanna Mahmud ibn Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn Muhammad. (1406 AH / 1986 AD). **Brief statement - brief explanation of Ibn al-Hajib.** Saudi Arabia: Dar Al Madani.
10. Al-Amidi, Abu Al-Hussein Saif Al-Din Ali bin Ali Al-Thaalbi. (1424 AH / 2003 AD). **Tightness in Fundamentals of jurisprudence.** Kingdom of Saudi Arabia: Dar Al-Sumaie.
11. Al-Baji, Abu al-Walid Suleiman ibn Khalaf. (1409 AH / 1989 AD). **Tightening the chapters in the provisions of the assets.** Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation.
12. Al-Baqlani, Judge Abu Bakr Muhammad bin Al-Tayyib bin Muhammad bin Jaafar. (1412 AH / 1998 AD). **Approximation and guidance.** Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation.
13. Al-Barakati, Muhammad Amim Al-Ihsan Al-Mujaddi. (1424 AH / 2003 AD). **Jurisprudence definitions.** Beirut, Lebanon: House of Scientific Books (re-description of the old edition in Pakistan (1407 AH / 1986 AD).
14. Tlemceni, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed al-Hasani. (1434 AH / 2013 AD). **Access key to building branches on assets.** Algeria: House of Capitals.
15. Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zein. (1403 AH / 1983 AD). **Book of Definitions.** Beirut, Lebanon: House of Scientific Books.
16. Al-Jassas, Ahmed bin Ali Abu Bakr Al-Razi Al-Hanafi. (1414 AH / 1994 AD). **Chapters in assets.** Kuwait: Edition of the Kuwaiti Ministry of Awqaf.
17. Al-Juwayni, Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad Abu Al-Maali. (1399H). **Proof in**

- the principles of jurisprudence.** Qatar: Investigator Abdul Azim Al-Deeb.
18. Al-Khatib Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali bin Thabit bin Ahmed bin Mahdi. (1422 AH / 2002 AD). **History of Baghdad.** Beirut, Lebanon: Dar al-Gharb al-Islami.
 19. Al-Dabousi, Abu Zayd Abdullah bin Omar bin Issa Al-Hanafi. (1421 AH / 2001 AD). **Evaluation of evidence in the principles of jurisprudence.** Beirut, Lebanon: House of Scientific Books.
 20. Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman. (1405 AH / 1985 AD). **Biographies of nobles.** Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation.
 21. Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman. (1411 AH / 1991 AD). **Reference to the deaths of notables.** Beirut, Lebanon: Dar Ibn al-Atheer.
 22. Zuhaili, Muhammad Mustafa. (1427 AH / 2006 AD). **Al-Wajeez in the principles of Islamic jurisprudence.** Damascus, Syria: Dar Al-Khair for Publishing and Distribution.
 23. Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahadur. (1431 AH / 2010 AD). **The ocean sea in the principles of jurisprudence.** Kuwait: Ministry of Kuwaiti Affairs.
 24. Al-Sarkhsi Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl Shams of the Imams. (D.T.). **Principles of jurisprudence.** Hyderabad, India: Committee for the Revival of Numani Knowledge.
 25. Al-Shanqeeti, Abdullah bin Ibrahim Al-Alawi. (D.T.) **Publishing items on Maraqi Al-Saud.** Morocco: Fadala Press.
 26. Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. (1419 AH / 1999 AD). **Guiding stallions to achieve the truth from the science of assets.** Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
 27. Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali. (1970). **Classes of jurists.** Beirut, Lebanon: Dar Al-Raed Al-Arabi.
 28. Al-Tufi, Najm al-Din al-Hanbali. (1431 AH / 1998 AD). **Brief explanation of kindergarten.** Kingdom of Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs and Endowments.
 29. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Tusi. (1431 AH / 2010 AD). **Al-Mustasfa.** Beirut, Lebanon: The Message.
 30. Judge Abd al-Wahhab, Abu Muhammad ibn Ali ibn Nasr al-Baghdadi al-Maliki. (d.t.) **Aid on the doctrine of the world of Medina.** Makkah: Commercial Library.
 31. Judge Ayyad, Abu al-Fadl ibn Musa al-Yahasbi. (From 1965 to 1983). **Arrangement of perceptions and approximation of paths.** Mohammedia, Morocco: Fadala Press.
 32. Al-Qarafi, Abu Al-Abbas Shihab Al-Din Ahmed bin Idris Al-Maliki. (1424 AH / 2004 AD). **Explanation of the revision of chapters.** Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
 33. Al-Mazri, Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Omar. (D.T.). **Clarification of the crop from the proof of assets.** Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami.
 34. The Ant, Abdul Karim bin Ali bin Muhammad. (1420 AH / 1999 AD). **The polite in the principles of comparative jurisprudence.** Riyadh, Saudi Arabia: Al-Rushd Library.
 35. Fakhr al-Din al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan Al-Taymi. (1418 AH / 1997 AD). **The crop.** Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation.



الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصور وإشكاليات التطبيق *Contemporary collective ijihad between perception and problems of application*

د/ حميد عماري*

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة (الجزائر)

drhamidamari@gmail.com

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/10/14

تاريخ الاستلام: 2023/04/29



ملخص: لا يخفى على من يشتغل بالبحث في مسائل التشريع الإسلامي، أن الاجتهاد الجماعي هو الحل الأمثل للإجابة على كثير من التساؤلات التي تفرضها النوازل المعاصرة، وقد كتب فيه العديد من البحوث وألفت فيه بعض الكتب، غير أن الموضوع يحتاج إلى مزيد من البحث في المجالين النظري والتطبيقي؛ إذ أن التصور التام للاجتهاد الجماعي بالشكل المعاصر، لم يكتمل بعد.

حاولت من خلال هذا البحث اقتراح صورة نمطية جديدة لمجمع فقهي إسلامي عالمي، ينضوي تحته كل التكتلات العلمية التي تعمل في حقل التشريع الإسلامي، ويشمل كل العلماء الذين تتوفر فيهم أهلية الاجتهاد والبحث العلمي، ويعتمد هذا المجمع أساسا على ما توفره وسائل الاتصال الحديثة من يسر وسرعة في نقل المعلومة ونشرها، والتحاضر عن بعد، وإمكانية الفصل في مسائل عديدة في وقت وجيز دون الحاجة إلى عناء التنقل وكثرة النفقات، كما يتميز بالمصداقية العلمية والأمانة وبالشمول الذي يجعله يجمع أكبر عدد من العلماء بمختلف مشاربهم وأقطارهم.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد؛ الجماعي؛ المعاصر؛ مجامع؛ إشكاليات.

Abstract: It is well known to those who work in researching issues of Islamic legislation, that the Collective Ijtihad is the best solution to answer many questions posed by contemporary events, so many research papers and some books have been written about it, and yet this subject needs more research in the theoretical and applied fields; because the conception of collective ijihad in its contemporary form is not complete.

Through this research, I tried to propose a new stereotype for a global Islamic jurisprudence council, It includes all scientific institutions working in the field of Islamic legislation, and It includes all Ulama, scholars researchers who have the qualifications for Ijtihad and islamic scientific research. This global Islamic jurisprudence council, depends on the ease and speed provided by modern means of communication in transmitting and disseminating information,

* المؤلف المراسل.

and distance dialogue, with a possibility of deciding on many issues in a short time, without the hassle of traveling and many expenses, this council It is characterized by scientific credibility and honesty, it must bring together the greatest number of Ulama and academics from all tendencies and all countries.

Keywords: Islamic legislation; ijihad; diligence; collective;

1. مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، وبعد:

لا يخفى على من يشتغل بالبحث في مسائل التشريع الإسلامي، أن الاجتهاد الجماعي هو الحل الأمثل للإجابة على كثير من التساؤلات التي تفرضها النوازل المعاصرة، وقد كتب فيه العديد من البحوث وألفت فيه بعض الكتب، غير أنّ الموضوع يحتاج إلى مزيد من البحث في المجالين التنظيمي والتطبيقي؛ إذ أن التصور التام للاجتهاد الجماعي بالشكل المعاصر، لم يكتمل بعد، فقد بدأ في أواسط القرن الماضي على شكل نداءات، ثم تطوّر إلى أفكار، وبعدها صار حقيقة في الواقع، ولكن تلك الحقيقة التي ظهر بها اختلفت صورها، وتباينت وجهات النظر حيالها، مما أدّى بلا شك إلى ظهور إشكالات عديدة قللت نسبياً من أهمية الاجتهاد الجماعي المعاصر ومن جدواه.

1.1. إشكالية البحث:

فما هي تلك الصور التي ظهر بها، وماذا ينبغي فعله حتى يتم ترقية الاجتهاد الجماعي إلى تصوّر يجمع ويوحّد، وينتج الفقه المعاصر بشكل يحل به مشكلات المسلمين في مختلف الميادين، فتستعيد الشريعة الإسلامية به مكانتها؟

وما هي الخطوات التي ينبغي القيام بها من أجل حل الإشكالات التطبيقية؟ بالخصوص تلك المتعلقة بحجّيته، ومدى مصداقية قرارات الاجتهاد الجماعي؟ إلى جانب موضوع الوصاية عليه وعلاقته بالحكومات، وكذا تمويله، وآليات ضبط تسييره؟

وللإجابة على هذه التساؤلات ارتأيت دراسة هذا الموضوع الذي عنونته بـ "الاجتهاد الجماعي المعاصر بين التصور والتطبيق".

1.2. أهداف الدراسة وأسباب اختيار الموضوع:

(1) لقد صار لزاماً على من يتناول هذا الموضوع أن يتناوله من زوايا جديدة، وبالخصوص تلك المتعلقة بصور الاجتهاد الجماعي المعاصر.

(2) كما أنّ مصداقية الاجتهاد الجماعي لا بدّ أن تأخذ بعين الاعتبار، حتى لا تضيع الجهود، وحتى يؤدي إلى الثمار المرجوة منه.

(3) دراسة المشكلات الحقيقية التي تعترض تطبيق الاجتهاد الجماعي المعاصر.

4) وضع مقترحات لمعالجة تلك المشكلات في ضوء ما تقتضيه مصلحة التشريع الإسلامي.

3. 1. الدراسات السابقة في الموضوع:

تمت دراسة موضوع الاجتهاد الجماعي من طرف عديد الباحثين، نذكر أهمها فيما يلي:

1) "الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي"، ل عبد المجيد السوسو الشرفي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 62، 1418هـ، تناول المؤلف فيه تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه، وأهميته، وحجّيته، ومجالاته، إلا أن الكتاب لم يتعرض لصور الاجتهاد الجماعي المعاصر، ولا لأهم الإشكالات المتعلقة به وكيفية معالجتها.

2) "الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه" ل شعبان محمد اسماعيل، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1418هـ/1998م): ويلاحظ عليه ما لوحظ على سابقة.

3) وقد كتبت عدّة بحوث أكاديمية، ك"الاجتهاد الجماعي وأهم الهيئات والمجامع الفقهية في العصر الحديث، ل"عمار معيزي"، من جامعة الجزائر، وكذا "الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهية المعاصرة"، من إعداد آلاء بنت مجرب السلي" من جامعة أم القرى، وبحوث أخرى في الموضوع نفسه ل نايف بن عمار من جامعة سلمان، وغيرها من البحوث، إلا أن القاسم المشترك بينها هو تناولها للتعريف والتاريخ وأهمية الاجتهاد الجماعي، وغيرها من النقاط التي تمت الإشارة إليها من قبل، دون تعرض لما هو من صميم إشكالية هذا الموضوع.

4) مقال بعنوان: "الاجتهاد الجماعي المعاصر، اشكاليات التطبيق ومقترحات المعالجة والتطوير"، ل نبيل جمعة العبري، منشور بمجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية، المجلد 17، العدد 1، شوال 1441هـ/يونيو 2020م. حاول الباحث سد الخلل الحاصل في البحوث السابقة، فتناول في المبحث الثاني صور الاجتهاد الجماعي المعاصر وإشكاليات التطبيق، بنوع من الجدّة.

ولقد استفدت من هذه البحوث جميعا ومن غيرها، غير أن الدراسات السابقة محاولات تحتاج إلى مزيد من تعميق البحث وسبر أغوار هذا الموضوع، بالخصوص في النقاط التالية:

- وضع تعريف دقيق للاجتهاد الجماعي المعاصر.
- إبراز أهم الاشكالات التي يتعرض لها الاجتهاد الجماعي المعاصر.
- وضع صورة جديدة وواقعية للاجتهاد الجماعي المعاصر، واقتراح الحلول المناسبة لإشكالياته، لكي يؤدي ذلك الاجتهاد الغرض الذي وجد من أجله.

4. 1. المنهج المتبع:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يحتوي على المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك من خلال استقراء النصوص وتحليل أقوال الفقهاء، قديما وحديثا، من أجل الوصول إلى تصور شامل للمسألة محل البحث.

1. 5. خطة البحث:

- 1- مقدمة
- 2- تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر وأهميته
 - 1.2. تعريفه لغة واصطلاحاً
 - 2.2. أهمية الاجتهاد الجماعي المعاصر
- 3- تصور الاجتهاد الجماعي المعاصر بين الواقع والمأمول
 - 1.3. واقع الاجتهاد الجماعي المعاصر
 - 2.3. التصور المأمول للاجتهاد الجماعي
- 4- تطبيق الاجتهاد الجماعي المعاصر بين الاشكالات والحلول المقترحة
 - 1.4. إشكالية تعارض مناهج المجتهدين وحلّها
 - 2.4. إشكالية التحديّ الزمني وتأجيل النظر في كثير من القضايا المستجدة وحلّها
 - 3.4. إشكالية إلزامية الحكومات والأفراد بالقرارات من عدمها وحلّها
 - 4.4. إشكالية عدم المبادرة إلى تأسيس المجمع الفقهي العالمي وفق تصورنا وحلّها
- 5- الخاتمة

2. تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر وأهميته

1.2. تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر

اعتاد العلماء والباحثون على بدء العلوم والمباحث بالتعريف؛ لأنه يصور المعرف قبل الدخول فيه، بل جعله بعض الأصوليين حقاً من حقوق العلم أو المبحث المطروق؛ قال الأمدى: "حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم، أن يتصور معناه أولاً بالحد..."¹، وقال الإسنوي: "اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور يستفاد من التعريفات"².

وسيراً على سنتهم، نبدأ بتعريف الاجتهاد في اللغة، ثم بيان حده في الاصطلاح؛ ليكون واضح المعالم، بين المدارك، ثم نتناول تعريف الاجتهاد الجماعي الذي يعتبر جزءاً من عموم الاجتهاد ونوعاً من أنواعه.

1.1.2. تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف الاجتهاد لغة:

الاجتهاد: افتعال من الجهد، وهو مصدر جهد كنفع، وجُهد كحلوا، وهما من المصادر الثلاثية³.

1- الأمدى، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1402هـ، ج1، ص5.

2- أبو محمد جمال الدين، نهاية السؤل، ج1 ص5.

3- انظر لكلمة "جهد" عند أهل اللغة: المجلد، ص141، الصحاح، ج2، ص402، تهذيب اللغة، ج6، ص37، المحيط في اللغة، ج3، ص369، مفردات ألفاظ القرآن، ص208، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص319، التكملة والذيل والصلة، ج2، ص215، أساس البلاغة، ص67، لسان العرب، ج2، ص395، المصباح المنير، ص112، القاموس المحيط، ص351، تاج العروس، ج4، ص407، المعجم الوسيط، ص142، كلها مادة: "جهد".

والأصل اللغوي لمادة جهد بينه ابن فارس حيث قال: "الجيم والهاء والذال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه: جهدت نفسي وأجهدت، والجهد: الطاقة؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾^{٧٩} التوبة: 79، ويقال: إن المجهود اللبن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك يكون إلا بمشقة ونصب، قال الشماخ:

تُضْحُ وَقَدْ ضَمِنَتْ ضِرَاتَهَا غَرْقًا ... مِنْ طَيِّبِ الطَّعْمِ حُلُوٍّ غَيْرِ مَجْهُودٍ¹

ومما يقارب الباب الجهاد، وهي الأرض الصُّلبة، وفلان يجهد الطعام إذا حمل عليه بالأكل الكثير الشديد، والجاهد: الشهوان، ومرعى جهيد: جهده المال لطيبه فأكله².

وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتبين أنهم ذكروا لمادة: "جهد" عدة معان، ومن أهمها:

أ- المشقة؛ فكلمة: "جهد" بالفتح والضم، كما قال أبو عبيدة والليث، وقيل بالفتح ليس غيره، وقيل الجُهد: بالضم لغة أهل الحجاز وبالفتح لغيرهم، وخصها بعضهم بأهل نجد، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "تعوذوا بالله من جهد البلاء"³، أي: من الحالة الشاقة التي تأتي على الإنسان يختار عليها الموت⁴.

ب- والجهد: ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود، ومنه ما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى: "فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله"⁵؛ أي: لا أشق عليك. ومنه قولهم مجازاً: أجهدت رأبي؛ أي: أتعبته بالفكر.

ج- الطاقة والوسع: جهد بالفتح، وقيل بالضم أيضاً بمعنى الطاقة، ومنه قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾^{٧٩} التوبة: 79

إِلَّا جُهْدَهُمْ : قرئت بالضم، وبالفتح، ومنه حديث: أي الصدقة أفضل؟ قال: "جهد المقل"⁶؛ أي: طاقته، وأيضاً منه حديث معاذ: "أجتهد رأبي"⁷؛ أي: أبدلُ طاقتي. ومنه: الجهاد في سبيل الله، وهو: أخذ

1 - البيت للشماخ، نسبه له ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ج1ص487، والأزهري في تهذيب اللغة ج6 ص38، وابن منظور في لسان العرب، ج2، ص396، والزبيدي في تاج العروس، ج4، ص407، مادة: "جهد"، ومنهم من روى البيت:

تُضْحِي وَقَدْ ضَمِنَتْ ضِرَاتَهَا غَرْقًا بِالْفَاءِ ... مِنْ نَاصِعِ اللَّوْنِ حُلُوٍّ مَجْهُودٍ

2 - معجم مقاييس اللغة، ج1، ص486، مادة: "جهد".

3 - محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، باب من تعوذ بالله من درك الشقاء وسوء القضاء، ج4، ص273.

4 - الصغاني أبو الفضل، التكملة والذيل والصلة، ج2، ص216، تاج العروس، ج4، ص407، ومجد الدين الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص320.

5 - محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، ج2، ص176، 3464، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، ج18، ص77، 2964.

6 - أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في الرخصة في ذلك - يعني أن يخرج الرجل من ماله -، ج2، ص312، 1677، والإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد.

7 - أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج4، ص18، 19، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج3، ص607.

النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، ويقال: اجتهد جهدك؛ أي: ابذل طاقتك، وهذا جهدي؛ أي: وسعي وطاقتي.

هـ- المبالغة والجد في الشيء: الجهد بالفتح المبالغة، ومنه قَالَ تَعَالَى: ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ المائدة: 53

جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ، أي: بالغو في اليمين، واجتهدوا فيها، ومنه حديث: "ثم جهدها، فقد وجب الغسل"¹؛ أي: دفعها وحفزها، يقال: جهد الرجل في الأمر إذا جدَّ فيه وبالع، وكل من بالغ في الشيء فقد جهد، وجهدت الطعام أكثر من أكله، ومجازاً: جهد فيه الشيب إجهاداً إذا بدا فيه بكثرة..

وعموماً لا تخلو معاني كلمة: "جهد" من المشقة، وقد تأتي للمشقة ذاتها، أو لما هو محصل لها وسبب لوجودها.

ثانياً: تعريف الاجتهاد اصطلاحاً

اختلفت عبارات الفقهاء والأصوليين في تحديد معنى الاجتهاد اصطلاحاً، تبعا لاختلافهم في بعض مجالاته تارة، وفي اعتبار بعض القيود في التعريف وعدم اعتبارها تارة أخرى، وهنا أذكر أشهر التعاريف، وماورد عليها من اعتراضات².

فقد عرفه الأصوليون بتعريفات كلها لا تخلو من النقض والاعتراض، فعرفه الأمدي بأنه: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"³.

وقد انتقد هذا التعريف بأنه غير جامع، ولا مانع، ثم أن فيه تكرارا.

أما أنه غير جامع فلاقتصره على جعل الاجتهاد لطلب الظن فقط بالحكم، في حين أنه قد يؤدي إلى علم، كما سيأتي بأن محل الاجتهاد قد يكون دليلاً قطعياً، والدليل القطعي يؤدي إلى العلم.

وهو غير مانع، لأنه أطلق طلب الظن بالحكم الشرعي، ولم يذكر أن ذلك الظن من الأدلة الشرعية التفصيلية، قد خلت فيه الظنون غير المعتبرة شرعاً، ثم انه لم يذكر القيد بالفقيه، ولهذا دخل بذل الوسع الصادر من غيره في الاجتهاد، مع أنه ليس باجتهاد اصطلاحياً اتفاقاً، فكان غير مانع من هذه الناحية أيضاً.

أما التكرار ففي قوله: "على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه". فإن هذه العبارة لا حاجة إليها في التعريف بعد أن قال في أوله: "هو استفراغ الوسع"، إذ معنى ذلك بلوغه غاية وسعه وغاية طاقته التي لا يمكن المزيد عليها، ولكن قد يغتفر ذلك لما فيه من مزيد الإيضاح.

1 - محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان، ج1، ص86، 291، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب نسخ الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ج3، ص34، 348، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

2 - علي عباس عثمان، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي، ص19.

3 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص141.

ولابن الحاجب تعريف قريب من هذا، فقد قال: "الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"¹.

وتبعه على ذلك العضد في شرحه، وهذا التعريف وإن احترز من اجتهاد غير الفقيه بذكره قيده، سلم من التكرار، إلا أنه يشارك سابقه في بعض الانتقادات الوارد عليه؛ حيث اقتصر على طلب الظن بالحكم، فأصبح غير جامع، لأنه لم يشمل الأحكام الثابتة بدليل قطعي خفي، ثم هو لم يذكر المصدر الذي يطلب منه ذلك الظن، فصار غير مانع، لاشتماله على الظنون غير المعتبرة.

أما تعريف ابن السبكي الذي قال فيه: "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن"²، فتورد عليه الانتقادات السابقة وزيادة أنه لم يقيد ذلك الظن بالحكم الشرعي، فدخل فيه الحسي والمعنوي والعقلي ونحوها، اللهم إلا أن يراد استفراغ الفقيه من حيث أنه فقيه، كما بينه المحلى في الشرح فهذا أيضا يدفعه ما سبق أن رددنا به اعتراض زكريا الأنصاري وهو أن هذه الحيثية وإن أمكن أن تراعى، إلا أن التعاريف تصان عن الدلالات الخفية.

هذا وللاجتهاد عدة تعريفات غير ما ذكرنا، أحببت عدم الإطالة بذكرها، لأنها أكثر قصورا مما سبق بيانه³.

ثالثا: التعريف المختار للاجتهاد

وما يظهر لي أنه التعريف الأنسب والحد التام للاجتهاد، سأورده هنا، مع شرح موجز، وفق ما تم تقريره عند علماء الأصول، مبينا محترزاته.

فالاجتهاد اصطلاحا:

استفراغ الوسع من الفقيه في استنباط حكم شرعي عملي من أدلته التفصيلية.

1- شرح التعريف:

المراد باستفراغ الوسع: استنفاد الطاقة بتمامها، إذ الوسع في اللغة الطاقة⁴. والفقيه: هو المتبرئ لفقده واجتمعت لديه وسائل الاجتهاد مع الذكاء الذي يجعله أهلا للاستنباط، ويكون بما يحصله فقيها حقيقة⁵.

والاستنباط نعني به: أخذ الحكم من الدليل بشيء من المشقة، بطريق من طرق الأصول المعروفة.

1- ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ج1، ص289.

2- السبكي، جمع الجوامع، ج2، ص420.

3- علي عباس عثمان، الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي، ص19، 20، 21.

4- الفيروز آبادي، القاموس، ج2، ص97، ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص392.

5- ابن السبكي، شرح المحلى على جمع الجوامع، ج2، ص421.

والحكم: أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو اختياراً أو وضعاً.

والمراد بالأدلة التفصيلية: الأدلة المختصة بكل مسألة من مسائل الفقه على حدة، سواء كان ذلك الدليل آية قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾⁴³ البقرة: 43 وَأَتُوا الدال على وجوبها، أو حديثاً، كقوله -صلى الله عليه وسلم-: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"¹، الدال على نفي وجوب الزكاة فيما قل عن خمسة أوسق، أو إجماعاً كالإجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب، أو قياساً كقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل، ونحو ذلك من الأدلة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ثابتاً بدليل قطعي أو ظني.

2- المحترزات:

استفراغ الوسع: إخراج للتقصير في النظر والاكتفاء من ذلك ببعض الوسع الذي يمكنه المزيد عليه. من الفقيه: إخراج لفعل ذلك من غيره، فإنه لا يعد اجتهاداً اصطلاحاً، كصدور ذلك من المهندس والنحوي والطبيب وأمثالهم الذين ليس لهم علم بوسائل الاجتهاد الشرعي.

استنباط: قيد، ليخرج تحصيل الحكم الشرعي من دليله ظاهراً بغير عناء أو مشقة أو الوصول إلى ذلك الحكم الشرعي من طريق سؤال غيره من العلماء، أو يحفظه من الكتب، فإن ذلك وإن صح إطلاق الاجتهاد عليه لغة فليس باجتهاد معتبراً اصطلاحاً.

الشرعي: إخراج للأحكام العقلية والحسية واللغوية، فإن اجتهاد الفقيه في شيء من ذلك لا يسمى اجتهاداً شرعياً.

عملي: هذه كلمة بها تخرج الأحكام الاعتقادية، مما موضع بحثه علم التوحيد.

من أدلته: إخراج لاستنباط الحكم من غير دليله.

التفصيلية: وهذا إخراج للأدلة والقواعد الشرعية الإجمالية التي يجتهد الفقيه وفقها، لا في مضمونها. وهذا يكون تعريف الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي، جامعاً ومانعاً، خالياً من التكرار، وبه تسدّ كل الاعتراضات السالفة الذكر عند بعض الأصوليين.

2.1.2. تعريف الاجتهاد الجماعي

أولاً: تعريف كلمة "جماعي"

• الجماعي لغة: من الجَمْع، وهو: تَأْلِيفُ الْمُتَفَرِّقِ، وَضَمُّ السَّيِّئِ بِتَقْرِيْبِ بَعْضِهِ مِنْ بَعْضٍ. يقال: جَمَعَ الشَّيْءَ عَنْ تَفْرِيقِهِ جَمَعَهُ جَمْعاً وَجَمَعَهُ وَأَجْمَعَهُ فَاجْتَمَعَ، وَتَجَمَّعَ وَاسْتَجْمَعَ. ويقال: اسْتَجْمَعَ السَّيْلُ:

1 - رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، رقم الحديث: 979.

اجْتَمَعَ مِنْ كُلِّ مَوْضِعٍ. وَجَمَعْتُ السَّيِّئَةَ إِذَا جِئْتَ بِهِ مِنْ هَاهُنَا وَهَاهُنَا. وَتَجَمَّعَ الْقَوْمُ: اجْتَمَعُوا¹.

• الجماعي اصطلاحاً: مأخوذ من معنى الاجتماع والجماعة، وهو حالة من التعاون والمشاركة تظهر في إنجاز عملٍ ما في جوٍّ من المحبة والأخوة².

ثانياً: تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً

اكتفى علماء أصول الفقه في مؤلفاتهم بوضع تعريف عام للاجتهاد، فلم ينتبهوا إلى ضرورة وضع تعريف اصطلاحى للاجتهاد الجماعي، لأنّ سمة الفردية في الاجتهاد هي التي كانت غالبية عندهم، رغم وجوده من حيث التطبيق، ولكن لما ظهرت الحاجة إليه في هذا العصر، وجد العلماء أنفسهم مضطرين إلى وضع تعريف منضبط لهذا المصطلح.

وقد عرف الاجتهاد الجماعي بعدة تعاريف من أهمها ما يلي:

(1) تعريف الدكتور اسماعيل: "وهو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس"³.

(2) تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوة الشرفي: "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنّ بحكم شرعي بطرق الاستنباط واتفاقهم جميعهم، أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"⁴.

(3) تعريف الدكتور قطب مصطفى سانو: "بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط، الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد، في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع تمس حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في تلك القضية ذات الطابع العام على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة"⁵.

وهذه التعاريف يلاحظ عليها عدّة ملاحظات، سواء من حيث الضبط، أو الطول والتوسع، بل حتى من حيث الدقة في تحديد الكلمات، وهذا يعود إلى أنّ العلماء ما بدأوا يعرفون الاجتهاد الجماعي إلا عند ظهور الحاجة إليه في منتصف القرن الماضي. وأهم ما ينبغي ملاحظته فيها ما يلي:

- فالأول فيه غموض وعموم، في قوله "أهل العلم"، فهل مقصوده الفقهاء المجتهدون، أم جميع العلماء، وهل يدخل الخبراء؟

- والتعريف الأخير تميّز بالطول والتوسع، وليس ذلك من مزايا التعريفات الاصطلاحية المنضبطة، فقد زاد التعريف عن أربعة أسطر.

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة (جمع)، ج8، ص53.

2- أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت، عالم الكتب، 2008م، ط1، ج1، ص395.

3- شعبان محمد اسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ط1، 1418هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ص21.

4- عبد المجيد السوسوة، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص46.

5- قطب سانو، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد 21، 1422 هـ 2001م، ص20.

- أما التعريف الثاني فقد امتاز بالدقة والضبط، مراعيًا معايير الحدود الاصطلاحية، فاستند إلى تعريف الاجتهاد، وأضاف إليه ما يخص الاجتهاد الجماعي، وهذا أمر حسن، إلا أنه عند ذكر الموضوع المجتهد فيه قصره على ما يستنبط جديدًا، أما ما كان مستنبطًا من قبل واحتاج إلى ترجيح فلم يشملته التعريف.

ثالثًا: التعريف المختار للاجتهاد الجماعي

الاجتهاد الجماعي يعتبر صورة أوسع من الاجتهاد الفردي، إذ أنه يتميز بأمرين أساسيين:

1. أن يقوم به فئة من الفقهاء، يكون بينهم البحث والتشاور، في موضوع المسألة التي يراد الاجتهاد فيها اجتهادًا جماعيًا. ولكن الفئة المدعوة للاجتهاد ينبغي أن تتصف بما يلي:
 - بالصفات نفسها التي يتصف بها العالم المؤهل للنظر في أحكام الشريعة.
 - أن يكون فيما بينهم من تدعو الحاجة إلى استشارته في ميدان تخصص النازلة.
 - أن يكون عددهم لا يقل عن الجماعة المستفيضة التي يستحيل تواطؤها على الخطأ، وهذا أمر نسبي قد تختلف وجهات النظر في تقديره.

2. اتفاق الجميع أو الأغلبية على الحكم الشرعي المتوصل إليه: واتفاق الجميع وعدم وجود معارضين للحكم لا نعني به ما يسمى بالإجماع الأصولي، ولكن يشبهه من حيث اضمحاء المصادقية على الحكم الشرعي للنازلة، وكلما كان العدد أكبر وكان العلماء المتفقون أكثر، كلما اقترب الحكم المتوصل إليه في النازلة من الإجماع، ولكن دون أن يساويه، وبالخصوص إذا علمنا أن وسائط التواصل وسرعة انتقال المعلومة بعد نشر الحكم، قد يسهل على من لم يحضر من العلماء الاعتراض على ما تم التوصل إليه، ومن هنا يمكن أن نستأنس بما قرره الأصوليون في مسائل الاجماع السكوتي.

فإذا ثبتت هذه النقاط المتعلقة بصورة الاجتهاد الجماعي، أمكن وضع تعريف جامع مانع له بقولنا:

الاجتهاد الجماعي اصطلاحًا: استفراغ الوسع من فئة من الفقهاء بالبحث والتشاور في استنباط حكم شرعي عملي من أدلته التفصيلية، باتفاق جميعهم أو أغليبتهم.

رابعًا: تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر

- إن تقييد الاجتهاد الجماعي بلفظ المعاصر، يفضي عليه صفة مهمة، وهي الغاية من وجوده؛ إذ أنّ الاجتهاد الجماعي ما اشتدت الحاجة إليه إلا لأحد أمرين:
- معالجة النوازل والقضايا التي يعيشها المسلم المعاصر.
 - أو ترجيح رأي من آراء الفقهاء المتقدمين.
- وعليه فإن تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر هو كالآتي:

"استفراغ الوسع من فئة من الفقهاء في هذا العصر بالبحث والتشاور في ترجيح رأي على غيره، أو استنباط حكم شرعي عملي لنازلة معاصرة من أدلته التفصيلية، باتفاق جميعهم أو أغلبيتهم".

2.2. أهمية الاجتهاد الجماعي المعاصر:

لا يخفى على كل باحث أهمية الاجتهاد الجماعي، إذ أنّ يد الله مع الجماعة، وبعد انقطاع الوحي بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم، صادفت فقهاء الصحابة العديد من النوازل، فلم يكن لهم بدّ إلا الاجتماع من أجل البتّ فيها جماعة، وكان ذلك ميلادا لفكرة الإجماع التي ترسخت بعد ذلك عند الأصوليين.

ويمكن أن نلخص أهمية الاجتهاد الجماعي في النقاط التالية:

(1) كثرة المستجدات والحوادث المعاصرة التي ليس فيها رأي للعلماء السابقين، حيث حملت تلك المستجدات من التعقيد والتداخل بين القضايا النازلة وتشابكها بين العلوم المختلفة، مما جعل الاجتهاد فيها يتطلب عالما موسوعيا، يجمع بين العلوم الشرعية والمعارف الإنسانية الأخرى. وهذا يستحيل توفره في عصرنا في عالم واحد، بل يحتاج إلى عدد من العلماء، ليكمل بعضهم بعضا، مما يستلزم أن يكون الاجتهاد جماعيا كي يحقق غايته¹.

(2) رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد: فهما علا كعب العالم، فقد يلمح غيره جانبا في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ الشخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطا خافية، أو تجلي أمور كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي، وقد انتهجه الصحابة رضي الله عنهم، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا².

(3) استحالة وجود المجتهد المطلق: إذ لا بد من إدراك أنّ من غير الممكن في عصرنا هذا وجود المجتهد المطلق، والاجتهاد الجماعي قد يكون بديلا عن المجتهد المطلق، لأنّ الأمة اليوم، في أشدّ الحاجة إلى إجماع في كثير من القضايا المعاصرة، لأنّ الكثير من القضايا الخلافية سببت الحرج للمسلمين في ميادين شتى تتعلق بأمور جدّ مهمة بالنسبة للأمة الإسلامية³.

(4) ضعف الثقة في الاجتهادات الفردية وانتشار فوضى الافتاء: يتضح هذا في مقولة للعلامة الشيخ مصطفى الزرقا: "لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، أما اليوم فهو ضرر كبير. فالمحاذير التي كانت مخاوف يخشى وقوعها، ولأجلها أغلق باب الاجتهاد قد أصبحت اليوم أمرا واقعا، فقد كثرت المتاجرون بالدين... فإذا أردنا أن نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها بالاجتهاد الذي هو واجب كفائي... لا بد لنا اليوم من أسلوب جديد في الاجتهاد، ألا وهو اجتهاد الجماعة المنظم ليحلّ محلّ الاجتهاد الفردي في

1 - السوسوه، الاجتهاد الجماعي، ص40، ماهر الحولي، مقال بعنوان: "تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي"، مجلة الجامعة لإسلامية، ج7 ص17.

2 - القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط1، 1996، ص182.

3 - ماهر الحولي، مقال بعنوان: "تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي"، مجلة الجامعة لإسلامية، ج7، ص17.

القضايا الكبرى..."¹.

3. تصور الاجتهاد الجماعي المعاصر بين الواقع والمأمول

1.3. واقع الاجتهاد الجماعي المعاصر:

لقد جاءت الدعوات تترى من العلماء، تنادي باللجوء إلى الاجتهاد الجماعي، ومن أبرز هؤلاء الشيخ محمد عبده ثم الشيخ الطاهر بن عاشور، وبعدها توالى الدعوات من علماء كثيرين، وكان على رأسهم الشيخ مصطفى الزرقا، حيث قدّم اقتراحاً بذلك في اجتماع مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، الذي عقد في مكة المكرمة، عام 1384هـ، يدعو فيه إلى تأسيس مجمع للفقهاء الإسلاميين، يضم أشهر علماء العالم الإسلامي، ممن جمعوا بين العلم الشرعي، وصالح السيرة والتقوى، ويضم إلى جانب هؤلاء علماء موثوق بهم في دينهم، من مختلف التخصصات اللازمة في كافة المجالات قصد الاستعانة بهم كخبراء في الاختصاصات الفنية².

فولدت من هذه الفكرة مجامع فقهية متعددة، تمارس الاجتهاد الجماعي المعاصر، والتي تعتبر تجربة طيبة في مجملها، لأنّ مجرد ولادتها يعدّ مكسباً عظيماً للأمة يحسب لعلمائها، كما يحسب لحكوماتها، رغم ما يؤخذ على كل واحد منها من ملاحظات أو يشوبها من قصور³.

وفي هذا المطلب سأحاول تسليط الضوء على أهم صور الاجتهاد الجماعي المعاصر، الذي يمكن تقسيمه باعتبارين مختلفين؛ إما باعتبار نوع الجهة المنظمة له، أو باعتبار المنهج الذي يسلكه.

1.1.3. صور الاجتهاد الجماعي المعاصر باعتبار نوع الجهة المنظمة له

أولاً: اجتهاد جماعي في صورة هيئات عالمية

وهي هيئات تضم نخبة من العلماء من أهل النظر الاجتهادي من عموم الدول والمذاهب الإسلامية، يجتمعون ويتدارسون القضايا المعروضة عليهم، ويصدرون فيها رأياً اتفاقياً أو أغلياً، ومن الأمثلة على هذه الهيئات العالمية: المجمع الفقهي العالمي غير المذهبية، كالمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، وقد تدعو إلى تشكيلها والإشراف عليها ودعمها الحكومات، أو يتولى تشكيلها العلماء بذاتهم⁴.

1 - مصطفى الزرقا، من بحثه الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، عدد 4 من مجلة الدراسات الإسلامية، تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، باكستان، 1406هـ-1985م، وانظر كتابه الفقه الإسلامي ومدارسه: 113-119.

2 - آلاء بنت مجرب السلمي، الاجتهاد الجماعي والمجمع الفقهي المعاصرة، بحث نشر في المجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بأسيوط، جامعة الأزهر، العدد 35، سنة 2023م، وانظر: منير هاشم خضير، الاجتهاد الجماعي في النوازل السياسية المعاصرة، بحث نشر في مجلة العلوم الإسلامية، العدد: 41.

3 - منير هاشم خضير، المرجع السابق.

4 - المرزوقي، الاجتهاد الجماعي في الزمن الحاضر. مجلة كلية العلوم الإسلامية - الصراط - الإمارات العربية المتحدة، العدد 14، 38-63، ص 40.

ثانياً: اجتهاد جماعي في صورة هيئات قُطرية

وهي هيئات تقتصر في تمثيلها على عدد من علماء القطر الواحد أو المذهب الواحد، وذلك كالمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء القطرية أو المذهبية، والمنتشرة في جميع البلدان الإسلامية، وقد تكون بإشراف ودعم من الحكومات، أو يتولى تشكيلها علماء ذلك البلد أو المذهب وحدهم.

ثالثاً: اجتهاد جماعي ينظمه مجموعة من العلماء

وهي صورة للاجتهاد الجماعي، يقوم من خلالها عدد من العلماء من بلد واحد أو من عدد من البلدان بالاجتماع بصفة غير منتظمة، من أجل تدارس واقعة معينة، وإصدار رأيهم الجماعي فيها، كما هو حاصل في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية، والتي غالباً ما تتولاها الجامعات والمؤسسات العلمية.

رابعاً: اجتهاد جماعي طارئ

وتتمثل صورته في قيام أحد العلماء أو فريق منهم بإعداد دراسة علمية حول قضية معينة، ثم يعرضها على عدد من العلماء، ليقوموا بدراستها وتقديم آرائهم فيها، ثم صياغة ما يتوصلون إليه من قرارات وأحكام على نحو مقبول منهم، ويوقعون عليه بالموافقة، وهو ما يحصل في بعض الأحداث والنوازل الطارئة، والتي يُطلب فيها الحكم الشرعي للعلماء بصورة مستعجلة. ونازلة كوفيد-19، خير مثال على ذلك، حيث تسارع مختلف الهيئات ومؤسسات الفتوى في مختلف أرجاء العالم الإسلامي من أجل النظر في هذه النازلة وما يترتب عنها من أحكام استثنائية متعلقة بالدين والدنيا معاً، وفق أحكام الشريعة الإسلامية، قصد مواجهة هذا الوباء الخطير¹.

2.1.3. صور الاجتهاد الجماعي المعاصر باعتبار المنهج الذي يسلكه

أولاً: اجتهاد جماعي تقني

يتجلى الاجتهاد الجماعي المعاصر أحياناً في صورة عدد من المواد المقننة، وقد كانت بداية ظهور هذه الصورة من الاجتهاد الجماعي في زمن الدولة العثمانية، حيث قامت أواخر القرن الثالث عشر الهجري بجمع طائفة من كبار علمائها وكلفتهم بوضع تشريع في المعاملات المدنية المقررة تختار أحكامه من مذهب الإمام أبي حنيفة، مع أنها خرجت في بعضها عنه إلى غيره من المذاهب الفقهية الأخرى، وذلك من أجل تحقيق مصلحة معتبرة أو درء مفسدة جاء الشرع بنفيها. وقد اجتمع هؤلاء العلماء وسنوا القانون الذي سمي (مجلة الاحكام العدلية) في سنة 1286 هـ وصدر مرسوم العمل به في سنة 1292 هـ².

وفي سنة 1920م أصدرت مصر قانوناً اشتمل على بعض الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية مستمدة أيضاً من مذاهب الأئمة الأربعة، والذي عكف على ضبط أحكامه نخبة من علماء الأزهر

1- نبيل جمعة العبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر "اشكاليات التطبيق ومقترحات المعالجة والتطوير"، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 17، العدد 1 شوال 1441هـ/يونيو 2020م.

2- السلمي، الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهية المعاصرة، ص 597.

الشريف، ثم توالى بعد ذلك التعديلات على هذا القانون نتيجة تطور المجتمع، وتغير الأحوال والأعراف¹. كما أصدرت العديد من الدول الإسلامية قوانين الأحوال الشخصية، والتي خضعت لاجتهادات جماعية من أجل اختيار الأصوب والأصلح لكل مجتمع من المجتمعات، خصوصاً في المسائل التي كان الخلاف فيها واسعاً، ومن ثم وضعها على صورة مواد قانونية، يلتزم بها المفتون والقضاة. ومما تميز به الاجتهاد التقني هو عدم الاقتصار على المذهب، بل الانفتاح على جميع المذاهب الفقهية المعتمدة، لما في ذلك من مرونة عند الموازنة والترجيح بين الآراء والأقوال، بينما الاقتصار على أقوال المذهب الواحد قد يكون خلاف الأقوى والأرجح، مما قد يؤدي إلى التضيق على الناس، وإيقاعهم في الحرج.

ثانياً: اجتهاد جماعي إفتائي

ولهذه الصورة من الاجتهاد الجماعي المعاصر أشكال عديدة منها: فتاوى الجهات الرسمية المكلفة بالإفتاء، فتاوى المجامع والهيئات الشرعية، وفتاوى المجالات والدوريات الشرعية.

ثالثاً: اجتهاد جماعي بحثي

يتجلى الاجتهاد الجماعي المعاصر كذلك في صورة البحث أو الدراسة ولها أشكال عديدة منها: بحوث ودراسات العلماء في المؤتمرات العلمية المتخصصة، الرسائل والأطروحات العلمية المتخصصة أيضاً والتي تخضع لإشراف ومتابعة عدد من أهل العلم، ومناقشة لجان علمية متخصصة، مكونة من عدد من الأساتذة والعلماء، وذلك في كليات الدراسات العليا بالجامعات، وما ينشر من بحوث في المجالات العلمية الرصينة المحكمة من قِبل نخبة من أهل النظر الاجتهادي، وكذلك ما ينشر في الموسوعات الفقهية. وتتميز هذه الصورة من الاجتهادات بالإضافة إلى الصورة التي قبلها، في كون معظمها من قبيل الاجتهاد الجزئي الذي لا تشترط فيه شروط الاجتهاد المطلق، كما أن ما يتوصل إليه هذا الاجتهاد يمكن أن يكون انتقاءً لرأي من الآراء القديمة المنقولة أو اجتهاداً إنشائياً مبتكراً².

2.3. التصور المنشود للاجتهاد الجماعي:

لقد صار التصور المنشود للاجتهاد الجماعي طموحاً بارزاً في الآونة الأخيرة، بعد أن لم يعد المجمع الفقهي مجرد نظرية لا وجود لها في أرض الواقع، بل قد تحقق بفضل وجود عدد لا بأس به من المجامع الفقهية، والتي تعتبر تجربة لا بأس بها، رغم السلبيات والعوائق التي يتعرض لها كل واحد منها، ومن هنا برزت ضرورة تطوير هذه المجامع وترقيتها بما يلي طموحات العلماء الذين أنشأوا فكرة المجامع الفقهية، حتى تؤدي دورها وتحقق الأهداف المنشودة.

1- العبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر "اشكاليات التطبيق ومقترحات المعالجة والتطوير"، ص 21.

2- نبيل جمعة العبري، المرجع السابق.

وقد ظهرت عدة تصوّرات جديدة للاجتهاد الجماعي المأمول، قد تتقارب أحيانا وقد تختلف أحيانا أخرى بسبب بعض التفاصيل، بيد أنها في العموم تسعى إلى تحقيق صورة مثلى لهذا النوع من الاجتهاد من خلال جعله يتخطى حدود الأقاليم والقارات، لأن العالم صار قرية واحدة، ويتسم بالمصداقية والشفافية من حيث إنشأؤه وطريقة اختيار أعضائه وأمينه، وفي كيفية تمويله، ووضوح العلاقة بينه وبين الحكومات، كما ينبغي أن يتّسم بالشرعية العلمية، فلا ينضم إليه ولا يكون عضوا فيه إلا من كان أهلا، وهذا بيان مفصّل لتلك السمات التي نرمقها في الاجتهاد الجماعي المأمول، والذي يمكن تسميته: "المجمع الفقهي العالمي"، أو "الاتحاد العالمي للمجامع الفقهية"، أو غيرها من التسميات التي تفيد المعنى المقصود في السمات الآتية:

أولا: العالمية

إذ لا بد أن يكون هنالك مجمع فقهي عالمي موحد للعالم الإسلامي كلّ، ينخرط فيه كلّ من له مؤهلات علمية مهما كانت جنسيته، بل لا بدّ أن يتكوّن من علماء من مختلف بلدان العالم، تنضوي تحته مختلف التجمّعات الفقهية والعلمية الشرعية بدون استثناء، سواء كانت إقليمية أو محلية، أو دولية، كالمجامع الفقهية المختلفة، ومراكز البحث العلمي، والجامعات المختصة في العلوم الشرعية. لأنّ غير هذا التصوّر للاجتهاد الجماعي سيجعل الأحكام في المسألة الواحدة قد تتعارض، مما يخلق البلبلة بين المسلمين ويشتت الرأي والأفهام، ويؤدّي إلى الاختلاف في المواقف.

وهذا التصوّر ليس أمرا يستحيل تحقيقه، وإنّما يحتاج إلى إرادة وشيئ من التخطيط المحكم، وبالمقارنة مع تجمّعات متنوّعة في شتى المجالات قد تمّ انشاؤها على المستوى العالمي، كالتجمّعات اللغوية والرياضية والحقوقية، فإننا نهيب بأمّتنا أن تسعى إلى مثل ذلك في المجال الشرعي الذي يعتبر أهم من تلك التجمّعات كلها.

ثانيا: المصداقية

ونعني بها كل ما يعمل على نشر الثقة في النفوس وتعزيز مكانة ذلك المجمع لدى المسلمين في ربوع العالم، وهذا في نظري لا بد له من مراعاة ما يلي:

أ- الشفافية والوضوح في إنشائه

فلا يكتنف إنشائه غموض، بل يتولى تأسيسه ممثلون عن المجامع الفقهية الإقليمية، والمجالس الإسلامية، ومجمّعات البحوث في الشؤون الإسلامية، في بلدان العالم الإسلامي والجاليات الإسلامية المتواجدة في مختلف القارات. والتأسيس لا يعني الاحتواء له من طرف هؤلاء، بل تقتصر مهمّتهم في وضع الخطوط العريضة من أجل ميلاد المجمع الفقهي العالمي، وذلك بتسهيل كل ما يمهد إلى انعقاد أوّل دورة تكون تأسيسية، ينتخب فيها أمينه العام، وأعضاء اللجان المختلفة، من أجل أن يرى النور. وقد تبقى بعض التفاصيل المتعلقة بالبلد الذي يحتضن الجلسة التأسيسية، وغيرها من الأمور التي قد ترجع إلى

التشاور بين الدول العربية والإسلامية وممثلي الجاليات المسلمة.

ب- حرية اختيار أعضائه وأمينه

تعتبر الخطوة السابقة حاسمة في تصوّر كثير من الأمور المتعلقة بمستقبل المجمع العالمي المنشود، بيد أنه من الضروري، أن تمنح لأعضائه كل الحرّية في طريقة تسييره وتجديد لوائحه الداخلية ونظامه الذي يسير به؛ فنظام المشورة والأخذ بأغلبية الآراء أمر دعا إليه الإسلام، ولا بدّ من تجسيده فعلياً، بالخصوص في طريقة اختيار أعضائه وأمينه العام، وهنا لا بدّ من التركيز على العضوية في المجمع، لأنّه من خلالها تظهر الصورة التي نريدها له.

إذ أن مختلف التجمعات العالمية ترتكز على أعضاء يكون لهم باع طويل في المجال أو الميدان الذي أنشئ التجمع من أجله، كشأن التجمعات الدولية الرياضية أو الحقوقية أو الأكاديميات المختلفة، كذلك الأمر ينبغي أن يكون بالنسبة للمجمع الفقهي العالمي، لا بدّ أن يفتح المجال واسعا أمام كل من يتوفر على المؤهلات العلمية المطلوبة في مجال الاجتهاد والبحث العلمي، وألا يقتصر على أعضاء يعيّنون من طرف جهات ما، يتمّ اختيارهم وفق معايير غير واضحة.

فينبغي أن ينخرط في هذا المجمع كلّ من توفّر على تلك المؤهلات العلمية، حتى يكون الاجتهاد الجماعي الذي سيتم الوصول إليه في مختلف المسائل يمتاز بالمصداقية، وتكون المشورة فيه قد بلغت أعلى مستوياتها، وما ذلك بعزيز على الأمة، وبالخصوص بعد ما انتشرت وسائل التواصل بين العلماء بشكل يسمح إجراء مثل هذه اللقاءات عن قرب أو عن بعد، دون استثناء أحد من أهل العلم ممن له صلة بالاجتهاد والبحث العلمي في مسائل التشريع الإسلامي.

ج- ضرورة تمويله من مصادر وجهات موثوقة وغير مشبوهة

لا يخفى أن التمويل له تأثير في القرارات التي سيتخذها المجمع مستقبلا، إذ أنّ الجهة الممولة قد تصبح هي الراعية لمجلسه، وهي من تتدخّل بشكل مباشر أو غير مباشر في شؤونه المتعلقة بالتسيير أو القرارات الفقهية، ومن ثمة كان من الضروري التحري في الجهات التي تموّل المجمع الفقهي العالمي المنشود، حتى لا يفقد مصداقيته.

وأفضل الطرق التي قد تخلق لنا الأمان في هذا الجانب، هي عدم الاقتصار على الموارد الحكومية رغم ضرورتها، أو المنظمات الخيرية التي لها علاقة بتوجّهات سياسية، بل لا بدّ من فتح المجال لصناديق التبرعات والهيئات الخيرية، والتركيز على الأوقاف الإسلامية، حيث أنّ هذه الأخيرة توفّر للمجمع حصانة مالية، وتثبت فيه صفة المصداقية، وتبعده عن تأثير أي جهة تريد إخضاعه لأفكارها، كما تبعده عن كلّ شبهة، ولا أرى مانعا أن يفرض نوع من الاشتراك السنوي على كل من يرغب الانضمام إليه من التجمعات الفقهية القطرية، ومن الهيئات العلمية المختلفة، حكومية كانت أم خاصة، مادام ذلك في إطار الشفافية.

د- عدم تدخّل الساسة في قراراته على جميع الأصعدة

يعتبر المجمع الفقهي العالمي المنشود حاكما على السياسات، لا خاضعا لها، إذ أنّه لا ينتهي لجهة ما، لأنّ دوره يكمن في تنوير الأمة الإسلامية، وتوجيهها في مختلف المسائل والمستجدات التي تحتاج فيها إلى حكم فقهي يجمع ولا يفرّق، بل يكون إجماعا يوحد المسلمين في مختلف مجالات الحياة، بغض النظر عن نوعية الحكم والسياسات المتبّعة في مختلف بلدان العالم الإسلامي، وعليه فالمجمع العالمي سيكون مرجعا مهماً يرجع إليه الساسة في العالم الإسلامي من أجل تصحيح كثير من الرأى المتعلقة بالشأن الإسلامي، وليكون لهم دعما في كثير من المواقف التي تشرف الأمة العربية والإسلامية، بل سيكون له دور كبير في تخفيف الضغط الذي تمارسه مختلف الهيئات العالمية على الحكومات الإسلامية، بدعوتها إلى اتفاقيات تخالف الشرع الإسلامي باسم التحرر وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وغيرها من الشعارات البراقة التي يراد بها إطفاء نور الإسلام في بلاد المسلمين؛ إذ أنّ قرارات المجمع المنشود سيكون لها صدى واسعاً عند مختلف تلك الهيئات، وسيكون من أهدافه التصدي لحملات تشويه الإسلام.

ثالثا: الشرعية العلمية

ونعني بذلك أن تتّسم قرارات المجمع الفقهي العالمي المنشود بالشرعية، نسبة إلى الشرع الحنيف المستمد من مصادره الشرعية المتمثلة في الكتاب والسنة وقواعده التشريعية، لا أن تكون خاضعة لإملاءات معيّنة أو لميولات وأهواء نفسية أو أطماع مادية، كما ينبغي أن تتّسم بكونها علمية نسبة إلى الاجتهاد العلمي المبذول من طرف علماء متخصصين، والمؤسّس على تلك الأصول التشريعية، ثم التشاور بين جميع أعضائه أو أغلبيتهم، مع عدم إغفال دور المستشارين والخبراء، من أجل التوصل إلى تلك القرارات.

وهنا قد نضطرّ للقول بأنّ المجمع الفقهي المنشود لو قدّر له الخروج إلى الوجود، سيكون بمثابة مصدر تشريعي يرجع إليه العلماء والفقهاء وكل من له انشغال بالفتوى والتشريع الإسلامي في مختلف المجالات التي تهم المسلمين، وهذا مصداقا لبعض النداءات المعاصرة التي تدعو إلى إعادة النظر في موضوع الإجماع الأصولي وفي شكله، كي يكون عمليا، وأكثر قربا من واقع المسلمين المعاصر.

فقد دعا البعض إلى وضع صور نمطية جديدة للإجماع، ليؤدّي دوره التشريعي في حياة الناس المعاصرة، ولا يبقى حبيسا لتلك الشروط التعجيزية التي وضعها الأصوليون -كما سماها البعض منهم- ومن هؤلاء الدكتور حسن الترابي، والدكتور محمد الدسوقي، وغيرهما.

وبما أنّ هذا البحث ليس موضع الخوض في تفاصيل تلك الآراء، فإنني أرى أن المجمع الفقهي العالمي المنشود سيفرض نفسه فيما يخص مسألة الإجماع، وسيضع حدّا لما ينبغي أن يعتبر إجماعا أصوليا حقيقيا وقطعيا لا يجوز النقاش فيه البتة، عن غيره من الإجماعات التي تعتبر نوعا آخر من الإجماع الذي ينبغي أن ترجع إليه الأمة لتحقق الحد الأدنى من الاتفاق حماية للمصالح.

وأعتقد أنّ وسائل التواصل الحديثة ستتيح للمجتمعين في هذا العصر ما لم يكن متاحا في عصور مضت، من التواصل بشكل دائم، رغم تباعد أقطارهم التي يتواجدون فيها، فإذا طرح مجلس المجمع العالمي مسألة للنقاش، فقام أولو العلم والاختصاص بدراستها وتحليلها من جميع الجوانب، ثم نشرت تلك الدراسات على أوسع نطاق، بحيث تصل إلى جميع أعضاء المجمع فيؤكّدون وصولها إليهم، بوسائل التواصل المعاصرة، ويقومون بالاطلاع على الموضوع ويمنح لهم وقت كاف للتحري والضبط لجميع جوانب المسألة، بعدها يقومون بتسجيل ملاحظاتهم التي ستصل إلى المجلس بسرعة متناهية بفضل التكنولوجيا، تحمل التوقيع الإلكتروني لأصحابها، ثم يقوم المجلس بصياغة القرار المتعلّق بتلك المسألة بعد الأخذ بعين الاعتبار ملاحظات وتوصيات الأعضاء، وبعدها يطرح الموضوع للتصويت بشكل دقيق، بحيث يصوّت كلّ عضو على ذلك القرار بالإيجاب أو السلب وفق ما توصّلت إليه قناعته بعد بذل وسع واجتهاد، إما بحضوره شخصيا إلى أمانة المجلس أو مؤتمره الذي قد يعقد خصيصا لبحث تلك القضايا، أو عن طريق وسائل التواصل الحديثة، مع ضرورة إحاطة عملية التصويت بجديّة متناهية، حتى لا يتم التلاعب بأراء المجتهدين.

والتصويت هو تكريس لمبدأ الشورى الذي دعا إليه الاسلام، في قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: 159، ومارسه النبي ﷺ مع صحابته الكرام، ومارسه الخلفاء الراشدون، وكذا من جاء بعدهم مع أهل الحل والعقد، فإذا ظهرت نتائج التصويت لصالح ذلك القرار وجب على أمانة المجلس أن تتبنّاه على سبيل الإلزام، لأنّه بالتصويت صار القرار شرعا ينبغي المصير إليه، فإن تعذّر الحصول على الأغلبية المطلوبة، فإنّ القرار قد يلغى، وقد يستوجب إعادة صياغته بما يوافق أغلبية الأعضاء، دون أن يكون لأعضاء المجلس وأمينه تأثير في رأي الأعضاء، بل يكون دورهم مقتصرًا على التنسيق وتوحيد الجهود وتقريب الرأي والعمل للخروج بقرار يوافق الأغلبية، مع أحقيّتهم في الاجتهاد وإدلاء الرأي بالتصويت كباقي الأعضاء.

وهذا القرار الذي سيتبنّاه المجمع الفقهي العالمي المنشود لا بدّ أن يكون، من حيث الشرعية، أقلّ ما ينظر إليه، أنّه إجماع سكوتي بالمعنى الأصولي المعروف، فيكون حجّة ضنيّة راجحة ينبغي المصير إليها، لا يكفّر مخالفتها، ولكن رأي المخالف له يعتبر شاذّا بالنسبة إلى أوف الفقهاء والعلماء والمتخصصين الذين أجمعوا على قرار واحد في تلك المسألة.

فإذا تغيّرت الظروف والملايسات المتعلّقة بتلك المسألة، وظهر لأهل العلم رأي جديد في الموضوع الذي تم التطرّق إليه سابقا، وصدر من أجله قرار المجمع، فإنّه لا بدّ من الرجوع إلى اللوائح الداخلية التي تنظّم مثل هذه الحالات، فتراجع المسألة من جديد بعد دراسة جديدة متأنية، وفق المستجدّات، فإذا تم التصويت على قرار جديد، فإنّ ذلك سيعتبر شرعا ناسخا للإجماع الأول -أي القرار السابق- وينظر إلى المسألة نظرة علمية بحتة، فيحفظ القرار المنسوخ بحيثياته، ويفعل القرار النّاسخ الجديد، فتشعر الأمة بذلك أنّ فقهاء فقهاء، يضطلع به مجمع فقهي عالمي مؤتمن، يستمدّ شرعيته من اتفاق علمائها وفق

قواعد التشريع، والذين لا يدّخرون أدنى جهد في سبيل الاستجابة لحاجياتها وهدايتها إلى حكم الشرع في مختلف القضايا التي تستجدّ.

4. تطبيق الاجتهاد الجماعي بين الإشكاليات والحلول المقترحة

إنّ الصورة الطموحة، والتي تمّ تقديمها في المبحث السابق، تبقى تحقيقها وتطبيقها في ميدان الاجتهاد المعاصر رهينة إيجاد حلول لعديد الإشكالات التي قد تعيق هذا النوع من الاجتهاد، بل قد تنسف به، إذا لم يتم استدراك النقائص ومعالجة أهم الإشكاليات، ولكن إذا تمّ القيام بإزالة كل تلك الإشكالات فإنه سيحق لنا أن نحلم بتطبيق قريب لمجمع فقهي عالمي على النحو المأمول.

وفيما يلي محاولة لإبراز أهم تلك الإشكاليات، محاولاً وضع الحلول المناسبة لكل إشكال، بما يتناسب وأهميّة الهدف المنشود، إذ أنّ المصلحة العامة ينبغي بالضرورة أن تطغى على بعض المصالح الضيّقة، وإنّ الإسلام بشريعته أكبر بكثير من بعض الأفكار الفردية والاتجاهات الفكرية التي قد ينزوي عليها أصحابها، لأنّ قواعد التشريع علّمتنا أن نتشبّث بالأصل قبل الفرع، وألا نهمل الفرع في حدود ما لا يعود على أصله بالبطلان.

وهذا وفق عدة نقاط، أتناول في كل نقطة الإشكالية والحل المقترح، سواء كان مما استفدته من أعمال الباحثين قبلي في هذا المجال، أو كان من المقترحات الشخصية، والله الموفّق:

1.4. إشكالية تعارض مناهج المجتهدين وحلّها

إنّ من له أدنى إلمام بعلوم الشريعة، يدرك أنها مبنية على قواعد وأصول، منها ما هو قطعي لا اختلاف فيه، ومنها ما هو ظني يحتمل اختلاف وجهات النظر¹، ولذلك نجد علم أصول الفقه الذي يعتبر عماد التشريع، لكونه يضبط قواعد الاجتهاد، ينقسم وفق ما تقدّم إلى أصول متفق عليها وأصول مختلف فيها بين العلماء، فنتج لدينا مدارس فقهية متعدّدة، تتفق في كثير من القواعد الأساسية، التي تعتبر هي أمّهات المسائل الي ينبنى عليها هذا العلم، ولكنها قد تختلف في فرعيات متعلّقة بتلك الأصول، أدّت إلى اختلاف معتبر في فروع الفقه.

وسبب هذا الاختلاف لا يرجع إلى الاختلاف في بعض المسائل الأصولية وحده، بل قد تتدخّل عوامل أخرى عديدة، تؤثر في الآراء الفقهية، ويصعب التحكّم فيها، منها ما يرجع إلى المجتهد نفسه، ومنها ما يرجع إلى بيئته، ومنها ما يرجع إلى تكوينه الشخصي، ومنها ما يرجع إلى فهم المجتهد نفسه للمسألة، وأنا هنا لست بصدد تفصيل ذلك، لأن الكتب التي تناولت أسباب الخلاف قديماً وحديثاً، قد بيّنت ذلك بما فيه الكفاية، وإنما نحن هنا بصدد البحث عن الحلول من أجل التصديّ إلى ممارسة الاجتهاد الجماعي وفق تلك القواعد والأصول، فما هو الحل أمام هذه الإشكالية.

1- نبيل جمعة العبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر، المرجع السابق.

بما أنّ الاختلاف في الفرعيات أمر مشروع، فإنّه لا يمكن البتّة أن يكون عائقا لتوحيد المسلمين واجتماعهم على حكم شرعي موحد في الكثير من المسائل المعاصرة التي ليس لها مثل فيما سبق، بل تلك المستجدّات ما كان للمجتمع في العصور المتقدّمة أن يتصوّر وقوعها، فغالبا المسائل المعاصرة التي استجدّت لا يوجد في الماضي ما يماثلها، وإن وجد ما يشبهها فهي تختلف عنها بما يكفي لوجوب النظر فيها من جديد، سواء كان ذلك في المجال الاقتصادي، أو الطبي، أو ميادين أخرى كثيرة عرفتها الحضارة الإنسانية المعاصرة، بل حتى بعض العبادات قد دخلتها مستجدّات تتطلّب إعادة النظر في بعض الأحكام المتعلّقة بوسائلها دون المساس بمقاصدها الأصليّة.

أما ما يعود من أسباب الاختلاف فيه إلى نفسية المجتهد وطبيعة تكوينه وثقافته، وسعة اطلاعه بالموضوع، فإنّ ذلك كلّه يمكن تخطّيه، وعدم اعتباره إشكالا دائما، لأنّ الأمر نسبي، والمجمع الفقهي العالمي المنشود يفترض فيه أن تكون بين أعضائه مناقشات طويلة وعميقة، تقرب وجهات النظر، فيما يخصّ الأخذ بالأحوط مثلا، أو التشدد في أمر ما، أو عدم التساهل لعلّة ظهرت، وإذا كان هنالك غموض في المسألة يتم الاستعانة بالخبراء المتمرّسين في التخصص الدقيق الذي له علاقة بها، فتتضح الصورة لدى المجتهد ويزول الإشكال.

أما الاختلاف الذي يعود إلى بيئة المجتهد، فإنّ هذا كان مؤثرا أساسيا في اختلاف الفقهاء قديما، أمّا اليوم بعد أن أصبح العالم يعيش وكأنّه في قرية واحدة بفضل تقارب الزمان والمكان، فإنّ اختلاف البيئة لم يعد مشكلة حقيقية تعيق إجماع المجتهدين، بل صار اكتشاف البيئات المختلفة يضيف على الاجتهاد ثراء وتنوعا، ويجعله يتناغم والبيئات المختلفة بلغاتها وأعرافها، وطبائعها البشرية وطبيعتها المناخية، فلم يعد هنالك مشكل أمام المجتهد في إدراك كلّ ذلك في هذا العصر الذي تطوّرت في وسائل الإعلام، ليضع الحكم الشرعي المناسب لكل ظرف أو بيئة، بل إنّ الاجتهاد الجماعي بفضل إدراكه لهذا الأمر سيرا على المسائل الإقليمية ويحكم فيها وفق ما يقرره علماء ذلك الإقليم، وهذا لا يؤدّي إلى الاختلاف بل يساعد على فهم الشعوب الإسلامية بعضها لبعض، مما يفتح آفاق التعارف بين شعوب الأمة الإسلامية، مصداقا لقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ ﴿١٣﴾ الحجرات: 13، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَخْبَلْتُ الْأَلْسِنَةَ وَالْوُكُوفَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ ﴿٢٢﴾ الروم: 22.

2.4. إشكالية التحدي الزمني وتأجيل النظر في كثير من القضايا المستجدّة وحلّها

لقد كثرت المسائل المستجدّة على المجامع الفقهية، إلى درجة أنّ كثيرا منها مصيره التأجيل، وتأخير النظر فيها، وعدم البت في حكمها، وقد يستمرّ الأمر على ذلك لسنوات، وقد تكون من المسائل المستعجلة التي لا تحتمل التأخير، وربما صدر الحكم فيها بعد فوات الحاجة إليه¹.

1- نبيل جمعة العبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر، المرجع السابق، الدوسري، الاجتهاد الجماعي في معالجة النوازل. مجلة الحضارة الإسلامية بجامعة سلمان بن عبد العزيز بأبها، ج 22، ص 55.

وهذا التأجيل قد يكون له مسوغاته، كضرورة الإحاطة بالمسألة، إذ قد تحتاج إلى بعض الوقت، وربما قد تحتاج إلى النظر في قضايا أخرى تكون محاطة بها، لا سيما في بعض النوازل المعاصرة التي امتازت بشدّة التعقيد والغموض، وأحيانا أخرى قد يكون التأخر بسبب الاكتظاظ والتراكم للنوازل، لقلة الدورات المنعقدة، أو لغيابات متكررة للأعضاء، وغيرها من الأسباب التي ترجع إلى تسيير المجمع الفقهي.

والحل لهذه المشكلة يصعب جدا في المجمع الفقهي التقليدية، بسبب محدودية عدد الأعضاء، وقلة الاتصال بينهم لتباعد الدورات، أما بالنسبة للمجمع الفقهي العالمي الذي تصورناه سابقا، فإنه يفترض فيه عدم الوقوع في هذه المشكلة، لأنه من حيث الانعقاد دوراته مفتوحة باستمرار، مثل ما يعمل به في البرلمانات والهيئات العالمية، إذ أنّ مجلسه في عمل دائم، يقوم بتسيير شؤون المجمع بواسطة لجانه المختلفة بشكل مستمر، بالتنسيق مع آلاف الأعضاء المنتشرين في مختلف أرجاء العالم، يقوم بإرسال واستقبال الأعمال البحثية، بشكل منتظم، ويعقد دورات متعدّدة للتصويت على المسائل التي استكملت الدراسة، بحثا ومناقشة وترجيحا.

3.4. إشكالية إلزامية الحكومات والأفراد بالقرارات من عدمها وحلّها

تعتبر القرارات التي يتوصل إليها المجمع الفقهي العالمي أحكاما شرعية عملية مستمدة من أدلّتها التفصيلية، صدرت بعد اجتهاد وتمحيص، من أجل الاستجابة لمتطلبات الحياة العصرية للمسلمين أينما كانوا في أقطار العالم، ولتكون تلك القرارات حجة على الحكومات والشعوب معا¹، لأنّ الاجتهاد الجماعي أضفى على تلك الأحكام مصداقية شرعية لا يمكن إغفالها، وعليه فإنّ تعمد مخالفة تلك الأحكام هو معصية لله وخروج عن أحكام الشريعة الإسلامية.

وهذا الاشكال يكون حلّه بتقوية الوازع الديني لدى الأفراد والحكومات، حتى يمثلوا لأمر الله تعالى الذي قال في محكم تنزيله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ﴾ النساء: 59، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۗ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۗ﴾ النساء: 115، وقال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ﴾ آل عمران: 103.

وتعتبر الحكومات هي السلطان الذي يقوي هذه القرارات من حيث التطبيق، فعلى المجمع الفقهي العالمي أن يراسلها ويتعامل معها، ويقوم بإقناعها بأهمية تلك القرارات، كلّما رأى انحرافا ما وخروجا عن إجماع علمائه، فيذكر بأهمية الرجوع إلى الحق، وببركة الالتزام برأي الجماعة، بشرح مفصل لمحتوى بعض القرارات المهمة التي قد يقع الاشكال في تطبيقها².

ومن هنا نخلص إلى ضرورة تقوية العلاقات مع الحكومات وأن تكون علاقة يسودها الانسجام

1- نبيل جمعة العبري، الاجتهاد الجماعي المعاصر، المرجع السابق.

2- منير هاشم خضير، جامعة كركوك للعلوم الإنسانية، الاجتهاد الجماعي في النوازل السياسية المعاصرة، مجلة العلوم الاسلامية العدد 41.

والتعاون، كما هو الشأن بين حكومات العالم والهيئات العالمية المختلفة، بأن تكون هنالك اتفاقيات للتعاون والتشاور، بين الهيئات الدينية الاستشارية في كل بلد والمجمع الفقهي العالمي.

أما ما تعلق بالأفراد فإنّ نشر الوعي بأهمّية المجمع وقراراته، عبر وسائل الاتصال الحديثة والإعلام، بأن تكون له مواقع وصفحات متنوعة فيها وقنوات فضائية، تقوم بالتفاعل مع الجماهير العريضة من مختلف أقطار العالم، كل ذلك يؤدّي إلى تعلق الناس به والشعور بأهمّيته وضرورة الامتثال لقراراته وعدم مخالفتها.

4.4. إشكالية عدم المبادرة إلى تأسيس المجمع الفقهي العالمي وفق تصورنا وحلّها

ينبغي أن تكون المبادرة إلى ذلك من خلال المجمع الفقهية التي صار لها مصداقية، وكلمتها تسمع بفضل علاقتها مع الحكومات، فالمجمع الفقهي الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ومجمع الفقه الإسلامي بالهند، إلى جانب التكتلات الجامعية ومراكز البحث في العلوم الإسلامية كل هذه الهيئات تكتسي طابعا دوليا وإقليميا، يمكنها أن تتولى المبادرة لإنشاء تكتّل يتمثل في مجمع فقهي إسلامي عالمي.

فأحد هذه المجمع أو المجالس أو بعض منها يمكنه الدعوة إلى هذه الفكرة، ثم القيام بالخطوات اللازمة من أجل توفير ما يلزم لانعقاد المؤتمر التأسيسي الأول ليكون نواة لولادة ذلك المجمع الفقهي الإسلامي المأمول، بمشاركة كل من له غيرة على الشريعة والدين، وما ذلك على الله بعزيز، إن توفرت الإرادة والعزيمة ورافقهما الإخلاص.

فما على هؤلاء إلا المبادرة، وما التوفيق إلا من عند الله العزيز الحكيم.

4. خاتمة

وفي الأخير نخلص إلى أهم ما ينبغي التأكيد عليه ويتمثل فيما يلي:

- تعريف الاجتهاد الجماعي المعاصر اصطلاحا هو: "استفراغ الوسع من فئة من الفقهاء في هذا العصر بالبحث والتشاور، في ترجيح رأي على غيره أو استنباط حكم شرعي عملي لنازلة معاصرة، من أدلته التفصيلية، باتفاق جميعهم أو أغلبيتهم".

- للاجتهاد الجماعي في هذا العصر صور عديدة، ولكنها لم ترتق إلى الصورة المأمولة، ولقد حاولت وضع صورة جديدة لمجمع فقهي إسلامي عالمي، استنتجتها من خلال ما اطلعت عليه من اقتراحات بعض الباحثين وبالدرجة الأولى من التجمعات والهيئات العالمية المختلفة، ينضوي تحته كل التكتلات العلمية التي تعمل في حقل التشريع الإسلامي، ويشمل كل العلماء الذين تتوفر فيهم أهلية الاجتهاد ويشغلون في البحث العلمي.

- يعتمد هذا المجمع أساسا على ما توفره وسائل الاتصال الحديثة من يسر وسرعة في نقل المعلومة ونشرها، والتحاضر عن بعد، وإمكانية الفصل في مسائل عديدة في وقت وجيز دون الحاجة إلى عناء التنقل وكثرة النفقات، كما يتميز بالمصداقية العلمية والأمانة وبالشمول الذي يجعله يجمع أكبر عدد من العلماء بمختلف مشاربهم وأقطارهم.

- تعترض الاجتهاد الجماعي المعاصر عدة اشكاليات، اقترحت لها حلولاً مناسبة، ومن أبرزها تشكيل هذا المجمع الفقهي الاسلامي المنشود، فإنه سيكون هو الحل الأنجع أمام كثير من تلك المعوقات.

التوصيات:

- أوصي طلبة العلم والباحثين بالعمل على تحقيق مجمع فقهي اسلامي عالمي يحقق طموحات العلماء المنتشرين بالمئات والآلاف في ربوع الأقطار الإسلامية وغيرها من بقاع العالم، لتكون اجتهاداتهم وبحوثهم مسموعة وتأخذ بعين الاعتبار، ولا تبقى الاجتهادات الفقهية الجماعية حكرا على فئة قليلة.

كما أوصي كل من يشتغل في الدوائر الرسمية التابعة للحكومات الإسلامية، تشجيع المبادرات التي تؤدي إلى انشاء مثل هذا المجمع الذي يجمع كلمة المسلمين ويوحد بين صفوفها، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ﴾ ﴿آل عمران: 103﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّبِعُونِ ۗ﴾ ﴿الأنبياء: 92﴾.

5. قائمة المراجع

1. المؤلفات:

- أبو الحسين ابن فارس. (1399هـ). مقاييس اللغة. دمشق- سوريا: دار الفكر.
- أبو الحسين مسلم. (1334هـ). الجامع الصحيح. تركيا: دار الطباعة العامة.
- أبو النصر اسماعيل الجوهري. (1407هـ). الصحاح تاج اللغة. بيروت: دار العلم للملايين.
- أحمد مختار. (2008م). معجم اللغة العربية. بيروت: عالم الكتب.
- اسماعيل ابن عباد. (1414هـ). تهذيب اللغة. بيروت: عالم الكتب.
- تاج الدين عبد الوهاب السبكي. (1424هـ). جمع الجوامع. بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية.
- جمال الدين ابن الحاجب. (1427هـ). مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجدل. بيروت: دار ابن حزم.
- جمال الدين ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- سليمان بن الأشعث أبو داود. (1431هـ). سنن أبي داود. بيروت: دار الرسالة العلمية.
- عبد الرحيم بن الحسن السنوي. (1420هـ). نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية.
- علي بن محمد الأمدي. (1402هـ). الإحكام في أصول الأحكام. دمشق: المكتب الإسلامي.

- محمد اسماعيل شعبان. (1418هـ). الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه. بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- محمد بن اسماعيل البخاري. (ط5 1414هـ). صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير.
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. (1422هـ). تاج العروس. الكويت: وزارة الإرشاد.
- مصطفى الزرقا. (1416هـ). الفقه الإسلامي ومدارسه. دمشق: دار القلم.
- يوسف القرضاوي. (1996م). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. الكويت: دار القلم، الكويت.

2. المقالات:

- آلاء بنت مجرب السلمي. (2023م). الاجتهاد الجماعي والمجامع الفقهية المعاصرة. المجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بأسيوط، 579/35.
- عمار معيزي. (2018م). الاجتهاد الجماعي وأهم الهيئات والمجامع الفقهية في العصر الحديث. مجلة الواحات للبحوث والدراسات بجامعة غرداية، 223/11.
- قطب سانو. (1422هـ). قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، 21، 20.
- ماهر الحولي. (2009م). تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي. مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، 44.
- محمد حسن المرزوقي. (1427هـ). الاجتهاد الجماعي في الزمن الحاضر. مجلة كلية العلوم الإسلامية - الصراط - الإمارات العربية المتحدة العدد 14.
- منير هاشم خضير. (جامعة كركوك للعلوم الإنسانية). الاجتهاد الجماعي في النوازل السياسية المعاصرة. مجلة العلوم الإسلامية العدد 41.
- نايف بن عمار آل وقيان الدوسري. (1435هـ). الاجتهاد الجماعي في معالجة النوازل. مجلة الحضارة الإسلامية بجامعة سلمان بن عبد العزيز بأبها، ج22.
- نبيل جمعة العبري. (1441هـ). الاجتهاد الجماعي المعاصر "اشكاليات التطبيق ومقترحات المعالجة والتطوير". مجلة جامعة الشارقة، ج17.

Bibliography List

1. Books :

- Abu Al-Hussein Ibn Faris, (1399 AH), **Standards for language**, Damascus - Syria: Dar Al-Fikr.
- Abu Al-Hussein Muslim, (1334 AH), **Aljamie al-sahih**, Türkiye: Al-Amira Printing House.
- Abu Nasr Ismail Al-Gohary, (1407 AH), **Al-sihah taj allughat**, Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
- Ahmed Mukhtar, (2008AD), **Arabic language dictionary**, Beirut: Alim-Alkutub.
- Ismail Ibn Abbad, (1414 AH), **Refinement of Language**, Beirut: Alim-Alkutub.
- Taj al-Din Abdul Wahab al-Soubki, (1424 AH), **Jame Aljawamie**, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

- Jamal al-Din Ibn al-Hajib, (1427 AH), **Mukhtasar muntahaa alsuwl wal'amal fi eilm al'usul waljidl**, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Jamal al-Din Ibn Manzur, (1414 AH), **Lisân al-'Arab**, Beirut: Dar Sader.
- Suleiman bin Al-Ash'ath Abu Dawud, (1431 AH), **Sunan Abi Dawud**, Beirut: Dar Al-Resalah Al-Ilmiyyah.
- Abdul Rahim bin Al-Hassan Al-Isnawi, (1420 AH), **Nihayat al-suwl sharh minhaj al-wusul**, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ali bin Muhammad Al-Amidi, (1402 AH), **Al-ihkam fi 'usul al'ahkamn**, Damascus: Al-maktab al'islami.
- Muhammad Ismail Shaaban, (1418 AH), **Collective ijtiḥad and the role of jurisprudence councils in applying it**, Beirut: Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah.
- Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, (5th edition 1414 AH). **Sahih Al-bukhari**, Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Muhammad Mortada Al-Husseini Al-Zubaidi, (1422 AH), **Taj Al-'Arus min Jawahir Al-Qamus**, Kuwait: wizarat al'iirshad.
- Mustafa Al-Zarqa, (1416 AH), **Islamic jurisprudence and its schools**, Damascus: Dar Al-Qalam.
- Yousif Al Qardawi, (1996AD), **Ijtiḥad in Islamic law**, Kuwait: Dar Al-Qalam.

2. Journal article:

- Ala' bint Mujreb Al-Sulami, (2023 AD), **Collective ijtiḥad and contemporary jurisprudence councils**, Scientific Journal of the Faculty of Sharia and Law in Assiut, 35/579.
- Ammar Maizi, (2018AD), **Collective ijtiḥad and the most important jurisprudential bodies and schools in the modern era**, Al-Wahat Journal for Research and Studies at the University of Ghardaia, 11/223.
- Qutb sanu, (1422 AH), **An analytical reading of The term collective ijtiḥad the desired**, Journal of the College of Islamic and Arab Studies in Dubai, 21/ 20.
- Maher Al-Hawli, (2009AD), **Organizing collective ijtiḥad in the Islamic world**, Journal of the Islamic University of Gaza, 44.
- Muhammad Hassan Al Marzouqi, (1427 AH), **Collective ijtiḥad in the present time**, Journal of the College of Islamic Sciences - Al-Sirat - United Arab Emirates, Issue 14.
- Mounir Hashem Khudair, (Kirkuk University for Humanities), **Collective ijtiḥad in contemporary political new events**, Islamic Sciences Magazine, Issue 41.

- Nayef bin Ammar Al Waqyan Al-duwsari, (1435 AH), **Collective ijtiħad in dealing with new events**, Journal of Islamic Civilization at Salman bin Abdulaziz University in Abha, Part 22.
- Nabil Juma Al Abri, (1441 AH), **Contemporary collective ijtiħad: "the Application problems and proposals for treatment and development,"** University of Sharjah Journal, Part 17.



"المعطى الدلالي الاجتماعي" لعرب التنزيل رؤية تقويمية للمنهج الأصولي في الاستدلال

The "Social Semantic Data" of the Arabs at the time of the descent of the discourse: An Evaluative Vision of the curriculum of 'Principles of jurisprudence' to inference

د/ عمر قلالش *

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 01، (الجزائر)

ch_omar31@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/03/26 تاريخ الاستلام: 2023/07/27 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: يتبوأ مبحث 'دلالات الألفاظ' في الدرس الأصولي حيزًا مهمًا، باعتباره القاعدة التي ينطلق منها المجتهد لفهم نصوص الشرع، واستنباط أحكامه، والوقوف على مقاصده ومعانيه، ورغم التجارب المتعددة الداعية إلى تجديد الفكر الأصولي، ومراجعة آليات الاستنباط، وإعادة النظر في مناهج الاستدلال المقررة، إلا أنّ سؤال التأويل، وإشكال التفسير لا يزال يعرف أنماطًا من القراءة تتجاوز المنهج، وتبتعد عن المعنى والمقصود.

يتطلع هذا البحث إلى تقرير الحقيقة الاصطلاحية لمفهوم 'المعطى الدلالي الاجتماعي' ومجموع العناصر الدلالية التي تلتئم منها حقيقته في سياق تأصيله كأداة دلالية جادة واعدة في منهج الاستدلال الأصولي، ثم استثماره في الإجابة عن سؤال التأويل، وقد تقرّر من خلال هذا البحث أنّ مصطلح 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يتسع ليشمل جملة عناصر الواقع ومكونات البيئة والأعراف والعادات التي سيق الخطاب الشرعي منطلقًا منها، متعلّقًا بمفردات الواقع، كما تبيّن مدى إسعافه في حل إشكال التأويل من خلال انتصابه مرجعًا تأويلًا، ومعياريًا دلاليًا محكّمًا، في تقييم كثير من القراءات والاستدلالات التراثية منها والحداثيّة.

الكلمات المفتاحية: عادات اجتماعية؛ أعراف؛ الدلالة؛ التأويل؛ الخطاب.

Abstract: The topic of 'Semantics' occupies an important space in the science of 'Principles of jurisprudence', because it is the base from which the Jurist proceeds to understand the texts of Sharia, deduce its provisions and meanings, and despite the multiple experiences that call for the renewal of the thought and the curriculum in 'Principles of jurisprudence'.

* المؤلف المراسل.

This research looks forward to determining the term 'Social Semantic Data' and the set of semantic elements that make up it, and then investing it in answering the question of interpretation, and it has been reached that this term includes a number of elements of reality, customs and traditions from which any religious discourse is linked to reality, and its usefulness in solving the problem of interpretation is shown so that it is considered a reference for interpretation, and an important semantic criterion in evaluating many readings and inferences, whether traditional or modern

Keywords: social customs; semantics; discourse; interpretation

1. مقدمة

لا تزال مباحث 'دلالة الألفاظ' في الفكر الأصولي محلّ سجالات ومؤاخذات، وموضع مراجعات وإثراءات منذ بدايات تقريرها من لدن الشافعي كمنهج ضابط لعملية الفهم والتلقي، وآلية آمنة حاکمة على الاستدلال بالنصّ الشرعي وأداة منهجية منظّمة ومراقبة لعملية الاستنباط، ومن أهم محاولات التجديد والتقويم لمنهج الأصوليين في مبحث الدلالة تجربة الشاطبي في إثارة مسألة قصور الألفاظ بالوفاء بالمقاصد والمعاني المرادة من الخطاب اتكالا على دلالاتها المعجمية؛ الوضعية منها والاستعملية، وضرورة الرجوع إلى البيئة الاجتماعية والواقع الثقافي والحضاري للعرب المخاطبين ساعة التنزيل، فعلى وفقه تنزّل الخطاب وفي إطاره تحدّدت دلالات الأوامر والنواهي، وفي ضوءه توجّهت التكاليف والتشريعات.

يتّسع مصطلح 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في إطلاق هذه البحث ليشمل الحالة الاجتماعية والاعتبارات الثقافية والحضارية لعرب التنزيل، وذلك ما تعبّر عنه جملة عناصر الواقع ومكونات البيئة والأعراف والعادات التي سيق الخطاب الشرعي منطلقا منها، متعلّقا بمفردات الواقع مرتبطا بها، بحيث لا تتحرّر دلالة اللفظ على الحقيقة المقصودة إلا بإحاطته على عادات المخاطب وأعرافه، واستدعاء معهوده في تلقي الخطاب وتمثّله.

يتطلع هذا البحث إلى تقرير الحقيقة الاصطلاحية لمفهوم 'المعطى الدلالي الاجتماعي' ومجموع العناصر الدلالية التي تلتئم منها حقيقته، في محاولة لجمع مفرداته في التراث الأصولي، وتأصيلها كأداة واعدة في منهج الاستدلال الأصولي، ثم التأسيس عليه للإجابة عن سؤال التأويل، فألى أيّ مدى يمكن التعويل على هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تقييم القراءات المختلفة للخطاب الشرعي اعتبارا وردّا، وما هي جدوى استثماره في تقويم مناهج الاستدلال، وتحريم مقاصد النص ودلالته.

اعتمدت للإجابة عن إشكالية البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي، والذي يقوم على تتبع جزئيات المصطلح في دواوين التراث أصولا وفقها وتفسيرا تحت مسميات مختلفة، ومن ثمّ تحليل النصوص الشرعية وفق هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' واستثماره تطبيقا وتوظيفا في تقييم عدد من التفسيرات التراثية والحداثيّة على حدّ سواء، فاننظم البحث في مقدّمة ومبحثين، مذيلا بخاتمة تجمع نتائجه وخلصاته، كالآتي:

المقدمة

المبحث الأول: 'المعطى الدلالي الاجتماعي' الإطار المفاهيمي والمنظور التجديدي لمباحث الدلالة
المطلب الأول: دلالة الألفاظ عند الأصوليين ومطلب المراجعة والتجديد
المطلب الثاني: تحرير الحقيقة الاصطلاحية لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي'
المبحث الثاني: استثمارات قاعدة 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تقويم أدوات الاستدلال
المطلب الأول: إغفال 'المعطى الدلالي الاجتماعي' وتجلياته في تقييم القراءات التراثية والحداثية المشكّلة
المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لتوظيف 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في ضبط الاستدلال
الخاتمة

2. 'المعطى الدلالي الاجتماعي' الإطار المفاهيمي والمنظور التجديدي لمباحث الدلالة

لم تفتأ محاولات علماء الأصول تتوالى عبر محطات مختلفة في تاريخ علم أصول الفقه منذ مرحلة التأسيس على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ومحاولات تجتهد في تنقيح المنهج الأصولي المعول عليه في عملية الاستدلال بالنص الشرعي، واستنباط الأحكام الشرعية وفق قواعد وأصول، ومن خلال أدوات وطرائق مضبوطة، هي ما يصطلح عليها لقبها بـ 'علم أصول الفقه'، تنطلق هذه الجهود أساساً إلى المراجعة المتكررة لآليات الاستدلال المقررة في المنهج الأصولي، وتناولها على وجه النقد والتهذيب والمناقشة، بغرض الوصول بمنهج الاستدلال إلى أعلى مراتب التحقيق والتصحيح، واستبعاد ما قد يؤخذ عليه من التخالف والاضطراب.

1.2. دلالة الألفاظ عند الأصوليين ومطلب المراجعة والتجديد:

يعتبر مبحث 'دلالات الألفاظ' عند الأصوليين من أكد المباحث الأصولية التي خدمها العلماء بحثاً وإثراء، فبلغوا فيها أقصى غايات التحقيق والتأصيل، حتى تباينت إزاءها مدارس أصولية مرموقة في التاريخ¹، نشير إلى مدرسة الحنفية الفقهاء، ومدرسة الجمهور المتكلمين، تميّزت كل مدرسة بمنهج محرّر معلوم تناول مبحث دلالات الألفاظ بطريقة علمية خاصة، وفرّعت فيه قواعد وضوابط معلومة، وتقاسيم وتبويبات فنية، فصار لكل مدرسة منهج علمي خاص.

قال الباحثين: «وكان أكثر اهتمامهم هو التعرّف على دلالة تراكيب الجمل، وفهم السياقات والسباقات، والعلاقات القائمة بين مفردات الألفاظ، وصولاً إلى المعاني وتحديدها، وترجيح ما هو المراد منها، وإن كانوا لم يتركوا النظر في دلالات المفردات قبل تركيبها»².

وقد أفاض الأصوليون في تحرير الألفاظ، وعمّقوا نظرهم في طرق دلالتها على المعاني والمرادات، وفرزوا درجات الدلالة وضوحاً وخفاءً، قوة وضعفاً، وميّزوا بين وجوهاً مطابقة وتضمّناً والتزاماً، وتتبعوا

¹ (يُنظر) عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي، ص 107.

² يعقوب الباحثين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، ج 1، ص 05.

أنواع الدلالة ورتبها، فأحصوا ألفاظ العموم والخصوص، والعام المراد به الخصوص، والخاص المراد به العموم، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، وضبطوا جميع الصيغ التي يرد عليها الأمر والنهي، وتفحصوا درجات الوضوح فأحرزوا الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، والخفي، والمشكل، والمتشابه، والمؤول، ثم عكفوا على تحرير كفيات الدلالة فنقحوا قواعد المفهوم والمنطوق واللزوم.

إنّ عمل الأصوليين في تحقيق مبحث 'دلالات الألفاظ' منطلق أساسا من نظرتهم إلى أهمية هذا المبحث في فهم النصّ الشرعي، والوصول إلى تحصيل المراد والمقصود، والوقوف على المعاني والأحكام، وفق آلية استدلال علمية محررة مضبوطة، تراقب عمليات الاستنباط، وتحمي النصّ الشرعي من التفسيرات المغلوطة، وتعصمه من التأويلات المتكلفة، والتي غالبا ما تخرج عن مقصود النصّ، وتصادم المراد.

قال الباحثين: «ولو تتبعنا المباحث اللفظية في كتب الأصول لرأينا أنها تتجاوز ثلث ما تحتويه هذه الكتب من المباحث، ولقد درس علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ دراسة عميقة.. ولهذا كانت دراستهم لهذا الموضوع أكثر عمقا وفهما وإدراكا مما تناوله اللغويون وأهل البيان، ولا عجب أن نرى أنهم في بحوثهم، قد توصّلوا إلى ما لم يتوصّل له أهل اللغة إلا في العصر الحديث»¹.

إذا تقرّر ذلك، فإن المنهج الأصولي الذي تقدّم ذكره لم يستمر على نموذج مستقرّ ثابت مسلّم، بل تضافرت جهود المحققين من أهل الفنّ على مراجعة مستمرة لأدوات الاستدلال، وإعادة نظرٍ متكرّرة في طرائق الاستنباط تنقيحا وتهديبا، أعملوا فيها النقد والمناقشة، والتقويم والإضافة، وقصدّهم في ذلك بلوغ غاية التحقيق ومنتهى التأصيل، ولعلّ تجربة الشاطبي التجديدية للمنهج الأصولي تعدّ من التجارب الأصولية الرائدة والجريئة، حين أبدى تحفظه من النموذج الأصولي التقليدي، وألحّ على ضرورة الارتقاء بالمنهج من الظنيات المعتمدة على الأحاد والجزئيات، والعبور به إلى سلّم القطعيات المبنية على الاستقراء والتواتر وكليات الأدلة، ومن القضايا الدلالية التي أثارها قضية الحاجة إلى استحضار المنظومة الاجتماعية والثقافية والعلمية للعرب المخاطبين ساعة التنزيل، وفهم دلالة اللفظ على ضوء هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي'، دون الانكفاء على المعاني المعجمية القاموسية، والاكتفاء بالقواعد اللغوية المسطرة²، والأساليب الخطابية المقرّرة، هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' الذي حازر وناظر رحمه الله على ضرورة استثماره في تحرير دلالة اللفظ هو ما اصطاح عليه في مدوّنته الموافقات بـ 'أميّة الشريعة'، وتارة بـ 'معهود العرب'، وجعله معيارا تأويليا معتبرا، ومرجعا دلاليا محكّما، تقاس به التفسيرات والتأويلات للنصّ الشرعي، فأبى استنباط أو استدلال بالنصّ الشرعي يُغفل فيه هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' إجراءً عليه وإحالة إليه هو استنباط قاصر، واستدلال متجاوز لواقع النصّ وسياقه، وبالنتيجة لمقاصده.

¹ المرجع السابق، ج1، ص05.

² (يُنظر) صالح؛ محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص85 وما بعدها.

قال الشاطبي: «الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً، وإلى من سواهم عموماً، إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا، فإن كان كذلك، فهو معنى كونها أمية، أي: منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذا أمية»¹.

2.2. تحرير الحقيقة الاصطلاحية لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي':

إنّ من أهم القضايا التي ينشأ عنها اختلال الأحكام واشتباهاها، وتخالف الآراء وتناقضها هي قضية التراخي في ضبط الحقائق والمسّميات، وإغفال جانب تقرير التصوّرات وتحديد المفاهيم الاصطلاحية قيد البحث والنظر، لأجل ذلك كان من أسبق المطالب والمهّمات المنوطة بالباحث ابتداءً الاهتمام بتمحيص المصطلحات، والعناية بتنقيح الحقائق، وإعمال النظر في تقييد المفاهيم والتصوّرات، ليتسنى إثر ذلك انتظام النتائج، وانضباط الأحكام، وآساق المسائل، دون اختلال أو اضطراب.

وإذا قصدنا إلى تقرير المفهوم الاصطلاحي لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي': الحالة الاجتماعية لعرب التنزيل، المطلوب في أي عملية تفسير أو تأويل للنصّ الشرعي، المشروط في كل محاولة استنباط أو استدلال به، فإنّ هذا المعطى يستغرق جملة العناصر الاجتماعية والرصيد الثقافي والحضاري للعرب المخاطبين بالخطاب الشرعي ساعة التنزيل، بحيث تشكل هذه العناصر اللانصّية بيئة النصّ وواقعه ومحيطه، وتمثّل الوعاء الذي يحتضن مجموع الألفاظ والكلمات والعبارات والأساليب التي يلتئم منها النصّ، بحيث تأخذ دلالاتها ومقاصدها داخل هذا الوعاء، ذلك بأنّ النصّ الشرعي يرتبط بعناصر واقعه ارتباطاً طبيعياً، ويمتزج بها امتزاجاً يشدّ أصرته بها، لا يمكن أن ينفكّ النصّ عن إطاره الخارجي الذي سيق فيه، ولا أن تحرّر دلالاته، أو أن يحصل مقصوده ومعناه، إلا باستصحاب هذا المحيط واستحضاره، والردّ إليه والإحالة عليه، وإلا كانت عملية فهم النصّ وتفسيره اقتطاعاً وعزلاً للنصّ عن بيئته، واجتزائه عن محيطه، الأمر الذي يورث تجرؤاً على الدلالة ومجانبة لمقصود النصّ.

هذه العناصر الخارجة عن منطوق النصّ، الغير واردة في ألفاظه، غير المنظومة في أصوات منطوقة، ولا مؤلّفة في حروف وكلمات مسموعة، تشكّل في مجموعها معطىً دلالياً محكّماً، لا يمكن تحرير الدلالة إلا على ضوءه وفي سياقه، فكل لفظ من ألفاظ النصّ يتعلّق جزء من دلالاته² بواقعه الخارجي يستقي منه عناصر دلالية، ويستمدّ منه المعاني الحامل هو لها، المقصودة هي به، هذا المعطى الدلالي والذي يمثّل منظومة متكاملة خارج منطوق النصّ ولفظه، تحمل صفات ومعاني وعناصر دلالية لهذا اللفظ، هي التي

¹ الشاطبي، الموافقات، ج2، ص70.

² وهي غير الدلالة الوضعية القاموسية، فاللفظ قد يكون له معنى في الوضع اللغوي، فإذا وضع في سياق اجتماعي وثقافي معين يأخذ دلالة زائدة عن دلالاته في الوضع اللغوي الأصلي، هذه الزيادة والإضافة تحددها اعتبارات في المخاطبين اجتماعية، وثقافية، وحضارية.

نصطلح عليها في إطلاق هذه الدراسة بـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي'.

قال إبراهيم أنيس: «فكل كلمة من كلمات اللغة لها دلالة معجمية أو اجتماعية، تستقل عما يمكن أن توحيه من أصوات هذه الكلمة أو صيغتها من دلالات زائدة على تلك الدلالة الأساسية، التي يطلق عليها الدلالة الاجتماعية»¹.

فلفظ 'الحَمَام' مثلا في كلام المشاركة يختلف معناه عما يعرفه غيرهم من مدلوله، فبينما هو في إطلاق بعض المشاركة بيت الخلاء الذي يقضي الإنسان فيه حاجته، لا يعرف غيرهم فيه إلا تلك البيوتات الجماعية التي يقصدها الناس للاغتسال أو الاستشفاء، ومثله لفظ 'الحريم' في الاستعمال القديم هو الذي الشيء الذي يحرم مسّه مهما كان، إلا أنه اشتهر في لهجات الخطاب في بعض البلدان المشرقية بوصف المرأة خاصّةً، وكلفظ 'الحاجب' التي كانت تعني في المعبود الثقافي والاجتماعي في الدولة الأندلسية 'رئيس الوزراء' بمفهومنا اليوم، ثم صارت على النحو المألوف الآن تطلق على حارس الباب في المؤسسات التربوية مثلا، وغير ذلك كثير.

فاللفظ الواحد إذا أُجِري في سياق اجتماعي وثقافي وحضاري معيّن قد يفيد دلالة ما، غير الدلالة التي يفيدها لو سيق في سياق اجتماعي آخر، ذلك بأنّ اللغة بألفاظها وتراكيبها وأساليبها هي وليدة المجتمع التي تحيا فيه، وتستعمل وتتداول داخله، تصطبغ معانيها بعناصره وإشاراته، وتنغمس مضامينها برموزه وإيحاءاته، وترتبط دلالاتها بمكوناته ومعطياته، وتستقي مفاهيمها من أدبيّاته وقيمه ومبادئه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المجتمع نفسه بأعرافه وعاداته، ومثله، وعلاقاته، وثقافته، وحضارته، ينعكس في اللغة، ويمتزج بألفاظها، ويختلط بتراكيبها، بحيث تصير اللغة حاكيةً ناقلةً لهذه الاعتبارات الاجتماعية والثقافية والحضارية داخل المجتمع الذي تُتداول فيه²، تتطوّر بتطوّره، فتنشأ ألفاظ جديدة، وتُستحدث دلالات متغيرة، وتتطوّر معانٍ مولّدة، بحسب ما يستجدّ ويتغيّر في المجتمع اجتماعيا وثقافيا وحضاريا.

قال إبراهيم أنيس: «وتستجيب الأمم عادة لمظاهر الحياة فتعمل على تغيير الدلالات في بعض ألفاظها حتى يمكن أن تسير الزمن، أو تستعير ما هي في حاجة إليه من ألفاظ اللغات الأخرى، فليست حياة المنزل في العصور القديمة كتلك التي نشهدها الآن في عصرنا الحاضر، وليست نظم الأسواق فيما مضى كتلك التي تسود الآن في العصر الحديث، فالأدوات غير الأدوات، والمواصلات غير المواصلات، والملابس غير الملابس، والأبنية غير الأبنية»³.

وأمثال ذلك مطّرد غير منحصر كالمدفع، والقنبلة، والدبابة، واللغم، والطائرة، والسيارة، والبريد، والقاطرة، والثلاجة، والمذياع... وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحيها الناس أو اشتقوها، وخلعوا عليها

¹ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 48.

² (يُنظر) عزيز كعواش، النظرية الاجتماعية في الدرس اللغوي الحديث، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ص 71.

³ إبراهيم أنيس، المرجع نفسه، ص 146.

دلالات جديدة تتطلبها حياتهم الجديدة.

إنّ النصّ الشرعي متمثلاً في القرءان الكريم والحديث النبوي الشريف التي وقعت به مخاطبة العرب تشريعاً وتكليفاً، تصحيحاً وتوجيهاً وتذكيراً، لم يخرج في سياق ذلك كلّه عن استعراض عاداتهم وأعرافهم، وتحليل اعتقاداتهم، ومناقشة أفكارهم، فعالج منظومتهم القيمية والأخلاقية، وانتقد الشؤون والقضايا السائدة فيهم سواء كانت فكرية، أو أسرية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، لذا فلا غرو أنّ نجد ألفاظاً داخل النصّ الشرعي تتعلّق بموضوعات اعتقادية فكرية¹، معهودة عند العرب المخاطبين ساعة التنزيل، كأسامي العبادات، والشعائر، والطيرة، والكهانة، والعرافة، وثقافتهم في التعاويذ، والعزائم، والسحر، والرقى، والاستسقاء بالأنواء، وزجر الطير، وخطّ الرمل، وتعبير الرؤيا، وعاداتهم في اليمين والقسم والحنث.. وغيرها كثير مما سبق في النصوص الشرعية إما على وجه الإقرار، أو الإنكار، أو التصحيح وغيره من الوجوه، كما لا نعدم نصوصاً ومعانٍ ومفاهيم، ورد بها الخطاب الشرعي تحكي حيثيات نظام الأسرة عند العرب، فنجد نصوصاً متوافرة نقلت صوراً وأشكالاً مختلفة للزواج المتداول فيهم، كنكاح البغايا، ونكاح الرهط، ونكاح الاستبضاع، ونكاح الشغار، ونكاح المخادنة..، ونصوصاً أخرى سجّلت نظرهم إلى المرأة، وعاداتهم في العضل، والطلاق، والإيلاء، والظهار، وأعرافهم في التصرف في المهور، وتعدد الزوجات بلا حدّ، وتقاليدهم في الميراث، وفي إلحاق الولد، والقيافة، والتبني، نصوصٌ شرعيةٌ لا يمكن الوقوف على تفهّم معانيها وتحصيل مقاصدها إلا بالرجوع إلى دلالات هذه المفاهيم عند العرب المخاطبين بها، وتحقيق رؤيتهم فيها، والانطلاق من تصوّره لها، وإلا كانت قراءة النصّ قراءة قاصرة، متضاربة، مثيرة لإشكالات وتساؤلات على مستوى الفهم، والتفسير، والتنزيل.

وإذا التفتنا إلى الحالة الاجتماعية للعرب نجد الخطاب الشرعي اعتنى ببيانها والإحالة عليها، من ذلك تقسيم المجتمع على أساس طبقي إلى أسياد وموالي، وعبيد وإماء، وتقاليدهم في العاقلة، والقسامة، والثأر، والدية، وثقافتهم في الكبر، والخيلاء، والفخر، والعصبية، والنياحة، ونظرهم إلى الخمر والقمار، وعاداتهم وأعرافهم في الحجابة والرفادة والسقاية في الحجّ..، وقد عرض الخطاب الشرعي لهذه المفاهيم والتصوّرات الاجتماعية السائدة فيهم، وربط بها الأحكام والتشريعات، وعلّق عليها الأوامر والنواهي التكليفية، بحيث لا يمكن الوقوف على حقيقة الخطاب التشريعي تفهّماً وتعقلاً، تفسيراً وتأييلاً، استنباطاً واستدلالاً، إلا بتحسّس هذه العادات الاجتماعية، وتلمّس معهودهم فيها، وتحقّق تصوّره حولها، واستيعاب ثقافتهم ونظرهم لها، ثم الانطلاق من ذلك كله والتأسيس عليه، في عملية الفهم والإفادة من الخطاب الشرعي، وإلا تعرّس إحراز المقصود، وتعدّز الفهم، وواجه التناقض والاضطراب، وافتقد الاتّساق والانسجام.

ومن الأمثلة على توقف تفهم الخطاب الشرعي وتعقل وجهه على استدعاء عوائد العرب الاجتماعية

¹ عبد الكريم معمري، العرب في الجاهلية، دراسة في الحياة الاجتماعية والدينية، مجلة معارف، ص 667 وما بعدها.

زمن التشريع، قوله تعالى: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا** البقرة/219، فإذا قصد الواحد منا في هذا الزمن استيعاب وجه "النفع" في الخمر والميسر بعيدا عن عوائد العرب وتصرفاتهم، ونظرتهم الاجتماعية بشأن الخمر والميسر، قد يُشكل عليه ذلك، لكن باستجلاب أعراف العرب، واستحضار موروثهم الاجتماعي والثقافي بشأنهما يستبين له ذلك، أما الخمر فكانت في العرب أكثر عيشهم، فيها منافع التجارة، وكانوا يتمدحون بشرب الخمر، لأنها محمودة في ذاتها، بل لأنها سبيل من سبل الكرم، تحمّس الجبان، وتشجع البخيل على البذل، لأجل ذلك كانوا يسمون شجر العنب بـ 'الكرم'، وخمره بـ 'بنت الكرم'، حتى بات في دواوينهم ونواديهم بابا مفردا من أبواب المديح والفخر، وهو ما يعرف بـ "الخمريات".

ومثله أيضا "الميسر"، حيث كان من ثقافتهم الاجتماعية ونظرتهم فيه أنه سبيلا من سبل الكرم والسخاء، وذريعة من ذرائع الفخر، من خلال إعطاء ربح الميسر أو ما فضل عن سهام الرباحين إلى اليتامى والفقراء، ومن يحضر بساحتهم من الضيوف والجيران والأصحاب، يترفع بهذا كرامهم عن الطمع في مال القمار، حتى أضحى الميسر في موروثهم الاجتماعي عنوانا لأهل الجود، وشعارا للعطف على الضعفاء والمحتاجين، والفقراء والمساكين.

قال لبيد¹ في شأنه: **أَدْعُوا بَيْنَ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ * بُدِلَتْ لِحَيْرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامَهَا**
فَالضَّيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَنَّهَا * هَبَطًا تَبَالَةً مُخْضِبًا أَهْضَامَهَا

وهذا الرجوع إلى 'المعطى الدلالي الاجتماعي' للعرب ساعة التنزيل، والاتكاء عليه في تفهيم الخطاب والانطلاق منه، يتبين وجه "النفع" فيهما، وتتحزّر الدلالة مطابقة للسياق الاجتماعي التي سيقّت فيه، ويزول اللبس والإشكال، كونهما في تصوّر المخاطبين سبيلا إلى الإنفاق، والإطعام، والإحسان إلى اليتامى والمساكين.

قال الشاطبي: «لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشط الكسالى، والميسر كذلك كان عندهم محمودا لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين»².

كما نقل الخطاب الشرعي تفاصيل نظامهم الاقتصادي، فوصف عاداتهم في البيع والشراء والقرض، واستعرض أنواعاً من المعاملات المالية المعهودة عندهم كالقراض، والمضاربة، والرهن، وأشار إلى أشكال متداولة عندهم في البيع والشراء كبيع السلم، وبيع العينة، وبيع الحصاة، والمنابذة، والملامسة، والمزابنة،

¹ هو لبيد بن ربيعة بن مالك؛ أبو عقيل العامري، أحد أشراف شعراء الجاهلية المعدودين فيها والمخضرمين ممن أدرك الإسلام، من المؤلفات قلوبهم عمّر طويلا، وهو أحد أصحاب المعلقة، ومطلع معلقته -والبيتان منها-: "عَمَّتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا * بِمِئْتِ تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرَجَامُهَا". توفّي سنة 41هـ، (يُنظر) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، ص240.

² الشاطبي، الموافقات، ج2، ص123.

والثُّنْيَا، والنَّجْش، وكبيح أو كراء عسب الفحل، وتطرَّق لعاداتهم في التجارة كتلقِّي الركبان، وكبيح الحاضر للبادي، كما أحصت نصوص الشرع صوراً من أعرافهم وأساليبهم في الزراعة، فذكرت المساقاة، والمحاكلة، والمخابرة، والمزارعة، والخراج، وأحالت على وسائل الكيل المعهودة عندهم كالصاع، والمد، والوسق، والقنطار، والأوقية، والقيراط، والمثقال، ومقاييس الطول المتداولة بينهم كالذراع، والباع، والبُرد واحده البريد، والفرسخ، ووردت ألفاظها في الأحاديث النبوية الشريفة، وتعلقت بها التشريعات، وأُنيطت بها الأحكام، وشُدَّت إليها التكاليف، وتزلت عليها الأوامر والنواهي، ولا سبيل إلى تحقُّق عللها ومقاصدها وحكمها، وجهة الأمر أو النهي فيها، إلا بالرجوع إلى تصوّر العرب لهذه العادات، واستحضار مفاهيمهم حولها، واستصحاب أعرافهم المعهودة في تمثّلها وأدائها، واستنطاق منازعهم وبواعثهم، وتقصي أغراضهم ومقاصدهم فيها، حينئذٍ يستقيم الفهم، وتحرّر الدلالة مطابقة للمقاصد، موافقة للمعاني، وتستقرّ العملية التأويلية التفسيرية للنصّ الشرعي.

قال الشاطبي: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»¹.

إذا تقرّر ذلك استبان المقصود بـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل في الرصيد الاجتماعي والثقافي والحضاري للعرب المخاطبين ساعة نزول الخطاب الشرعي، وذلك ما يتضمن مجموع العادات والأعراف الاجتماعية والثقافية المعهودة عندهم، التي تنزل الخطاب الشرعي على وفقها، واتكأ النصّ في توجيه هذا الخطاب على مفرداتها وعناصرها ومكوناتها، على وجه صارت ألفاظ هذا الخطاب وعباراته النصية متعلقة بهذا المعطى الاجتماعي، مرتبطة به، ممزوجة له، تستمد دلالتها الحقيقية على ضوئه وفي حدوده، وتستقي معانيها المقصودة ضمن إطاره ومحيطه، كلُّ فهم أو تفسير أو استدلال بالنص الشرعي يضطرّ إلى الرجوع لهذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' والإحالة عليه، لا بدّ من اعتباره واستحضاره في تحرير الدلالة.

هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' هو الذي يختصّ بنقله: "أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال"² -على حدّ تعبير الشاطبي-، وقد نقل جانب منه تحت مسمّيات أسباب نزول القرآن، وأسباب ورود الحديث، والسياق، وقرائن الأحوال، وعمل الصحابة، وعمل أهل المدينة، ووظفه العلماء في تصاريح مناقشاتهم الاستدلالية وإيراداتهم على الخصم، إلا من غير جمع لمتفرقاته، واستقراء لمعطياته وعناصره، فضلاً عن تأصيله وتقرير قواعده.

قال الغزالي: «... وإما قرائن أحوال من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق، ولواحق، لا تدخل تحت

¹ الشاطبي، الموافقات، ج2، ص82.

² الشاطبي، الاعتصام، مصر، ج2، ص297.

الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد، أو توجب ظنا¹. وقد اجتهد الشاطبي رحمه الله في تقرير جانب منه، وذلك ما يتعلق بالمستوى الحضاري والعلمي المعرفي للعرب المخاطبين ساعة التنزيل، واصطاح عليه بوصف 'الأمية' التي هي توصيف لثقافة مجتمع التنزيل، وتقييم للجانب العلمي المعرفي له، ومقصوده بالأمية أنّ العرب لم يكن لهم اعتناء بعلوم فلسفية أو علوم الفلك، والهيئة، والرياضيات، وعلم الحساب، والمنطق، ولم يعرفوا فنون العمران وأدوات الحضارة، وألح على ضرورة احترام هذا المستوى الحضاري لعرب التنزيل في تفسير الخطاب الشرعي، وعدم تجاوزه.

قال الشاطبي: «كما عرّف -أي الشارع الحكيم- أوقات الصلوات بالأمر المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذلك في الصيام.. ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها.. وسرّ في جميع ملابسات العرب هذا السير، تجد الأمر كما تقرّر، وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية، لم تخرج عما ألفته العرب»².

والحاصل من حقيقة 'المعطى الدلالي الاجتماعي' أن العرب كما لها معهود لغوي وعرف لساني تتحدد عليه مقاصد كلامها، وتحرر عليه مدلولات ألفاظها، يتمثل في قواعد العربية وصيغها وأساليبها، لها كذلك واقع اجتماعي جرى على مقتضاه خطاؤها، وارتبطت بمفرداته أحكام الشرع وعللها، ذلك أن الكلمة في اللغة لها غير المعنى القاموسي العام، وغير المعنى الذي قد يفهم من السياق³؛ إحياءً وارتباطاً نتجت عن الحياة المشتركة التي حياها أصحاب اللغة، وتعلقت بتفصيلات نظامها الاجتماعي المعاشي معانها، وأحيلت على جزئيات واقعها دلالاتها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فليس يليق أن يفسر خطاب الشرع إلا بما كان معهودا عند العرب في مجاري أحوالها ساعة التنزيل، دون أن يحال على عادات طرأت، أو أحوال حدثت.

قال الشاطبي: «فليس بجائز أن يضاف إلى القرءان ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يُوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له، ضلّ عن فهمه، وتقول على الله ورسوله فيه»⁴.

¹ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص 185.

² الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 79.

³ (يُنظر) رمضان يحيى، القراءة السياقية عند الأصوليين؛ قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، مجلة الإحياء، ص 47.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 82.

3. استثمارات قاعدة المعطى الدلالي الاجتماعي في تقويم أدوات الاستدلال بالنص الشرعي

إذا كان الخوض فيما لا ينبني عليه عمل مدفوعاً شرعاً بما انتصب من استقراء الشريعة، وكانت: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»، و« وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً»¹ فإنّ هذا المبحث يأتي تنويجاً لما تقدّم من تنظير وتأصيل للمعطى الدلالي الاجتماعي، على وجهٍ نتلّع فيه إلى الإفصاح عن الأثر الوظيفي والثمرة التطبيقية لهذه الأداة الدلالية 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في قراءة النصوص، وتفسير الخطابات الشرعية، وتصويب الاستدلالات الفقهية، ترجيحاً وتضعيفاً، اعتباراً وإبطالاً.

1.3. إغفال 'المعطى الدلالي الاجتماعي' وتجلياته في تقييم القراءات التراثية والحدائثية المشكلة: إذا تقرّر أهمية استحضار الرصيد الاجتماعي والثقافي والحضاري للعرب المخاطبين إبان التنزيل، واستبان دوره في تحصيل دلالة اللفظ المقصودة، من خلال ربطه بواقعه ومحيطه الذي سيق فيه، ليستمدّ اللفظ من هذا الوعاء الاجتماعي دلالاته الاجتماعية التي هي تحيين لدلالاته في الوضع واللغة والاستعمال، تبيّن إثر ذلك خطورة إهمال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تفسير النصوص الشرعية، وانعكاساته السلبية في تحميل النصوص دلالاتٍ ومعانٍ غير مقصودة ولا مرادة، قراءات هي إلى وصف التّطويع والاستخدام للنصّ أقرب منها إلى وصف الاستنباط والاستدلال، ونصادف ذلك سواء في مدارس التراث كالمناهج الباطني، والمنهج الصوفي الإشاري في التفسير، أو في أدبيات الدرس الحدائثي، والتي لا تسلم في الغالب من التكلّف والتعسّف في توجيه دلالة اللفظ، والتصرّف في المعنى والمقصود، وهي كثيرة منتشرة، نكتفي بالتمثيل لها في كتب التراث بإيراد مثالين:

1- منهج الباطنية² مؤسس على مبدأ الظاهر والباطن، والمراد من القرآن باطنه دون ظاهره، ومن أمثلته ما روى المجلسي عن جابر الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن تأويل قول الله عزّ وجل، **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ** ، قال: فتتفسر سيدي الصعداء ثم قال: يا جابر، أما السنة فهي جدي رسول الله صلى الله عليه وآله، وشهورها اثنا عشر شهراً فهو أمير المؤمنين إلي³ وإلى ابني جعفر وابنه موسى، وابنه علي، وابنه محمد، وابنه علي، وإلى ابنه الحسن، وإلى ابنه محمد الهادي المهدي، اثنا عشر إماماً، حجج الله في خلقه وأماؤه على وحيه وعلمه، والأربعة الحرم الذين هم الدين القيم أربعة منهم

¹ المصدر نفسه، ج1، ص44.

² وينسب هذا النوع من التفسير إلى طائفة الباطنية، وتضمّ فرقا متعدّدة أشهرها فرقة الإمامية الإسماعيلية، وفرقة القرامطة، وسُموا بالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره، أو لقولهم بالإمام الباطن المستور. (يُنظر) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص192.

³ أي: هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومن بعده من الأئمة حتى يصل إلي.

يخرجون باسم واحد: علي أمير المؤمنين عليه السلام، وأبي علي بن الحسين، وعلي بن موسى، وعلي بن محمد، فالإقرار بهؤلاء هو الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم أي قولوا بهم جميعا تهتدوا.¹

ونلاحظ أنّ هذا التفسير لنص الآية خارج عن اللفظ من حيث دلالتُه المعجمية إنّ في اللغة أو الوضع أو الاستعمال، مقطوعٌ عن معهود العرب الاجتماعي، معزول عن ثقافتهم في النظر إلى أشهر السنّة، من خلال تفسير 'السنّة'، و'الإثني عشر شهرا المكوّنة لها'، و'الأربعة الأشهر الحرم منها'، بأشخاص بما فيهم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، بيّد أنّ النصّ الشرعي سيق على مقتضى العادات والأعراف الاجتماعية والتصوّر الثقافي والفكري للعرب المخاطبين في موضوع السنّة وشهورها، وتعظيم بعضها، والتصرف أحيانا في ترتيبها، وقد كانت أشهر السنّة عند العرب على منازل القمر اثني عشر شهرا، تُقيم عليها أعيادها، وحجّها، وأسواقها، ومناسباتها الدينية والاجتماعية، وكانت العرب تعظّم أربعة منها، ثلاثة متواليات وهي: ذو القعدة، وذو الحجّة، ومحرمّ، والرابع فرد وهو رجب، وكان يُنسب إلى مضر باعتبارها أكثر القبائل تعظيما له، ومن تعظيم هذه الأشهر تحريم القتال والغزو فيها، فهي فرصة للسلام والأمان، وكان من عاداتهم فيها أيضا 'النسيء'، وهو التقديم والتأخير في هذه الأشهر، وزحزحتها عن ترتيبها الحقيقي في أشهر السنّة، حتّى يبيحوا لأنفسهم ما حرم الله فيها من القتال، وفعل المحرمات، فعلى هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يُفسّر النصّ الشرعي، وبالإحالة إليه والانطلاق منه تُحرّر دلالتُه، وتستنبط معانيه ومقاصده، وأيّ قراءة للنصّ تُهمّل فيها هذه الأداة الدلالية هي قراءة مجاوزة، خائضة في التعسّف والتكلف، لا ترقى إلى الوقوف على معاني الخطاب ومقاصده، واستخلاص علله وأساره.

قال الطبري: «هذه الشهور الاثنا عشر منها أربعة أشهر حرم كانت الجاهلية تعظمهن، وتحرمهن، وتحرم القتال فيهن، حتى لو لقي الرجل منهم فيهن قاتل أبيه لم يهجه... وأما قوله: فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، فإن معناه: فلا تعصوا الله فيها، ولا تحلّوا فيهن ما حرّم الله عليكم، فتكسبوا أنفسكم ما لا قبّل لها به من سخط الله وعقابه»².

2- منهج التفسير الإشاري، وهو تفسير القرآن الكريم بغير ظاهره، لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، مع إمكان الجمع بينها وبين التفسير الظاهر المراد أيضا³، وهو شائع في كتب التفسير، ومثاله ما ورد في قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ التوبة/123، أنّ المراد بالكفار النفس.

قال الزركشي نقلا عن ابن الصلاح في فتاويه تفسير الآية عند الصوفية: «إن المراد النفس فأمرنا بقتال

¹ الشيخ الطوسي، الغيبة، ج1، ص173.

² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج11، ص440-443.

³ الذهبي؛ محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج2، ص261.

من يلينا لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه»¹.

وهو تفسير باللازم والإشارة خارج عن دلالة اللفظ المعجمية والاجتماعية، وبالرجوع إلى معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي للعرب المخاطبين ساعة نزول هذا الخطاب، يتبين المراد ويتجلى المقصود، وتتحزر دلالة ألفاظه: 'يلونكم' و'الكفار'، وأي محاولة لتفسير يتجاوز هذا المعطى الدلالي الاجتماعي هي محاولة مناكفة للمقصود، مصادمة للواقع، إلى الاضطراب والتناقض أقرب منها إلى التفسير والتأويل، ذلك بأن الآية من سورة براءة وهي مدنية، نزلت بعد غزوة تبوك، وكانت قبائل العرب جميعاً تدين بالإسلام ساعتئذٍ، والمقصود بالكفار الذين يلون المسلمين في هذا الخطاب نصارى الروم الذين كانوا بالشام، على مقتضى الواقع الجغرافي والسياسي والاجتماعي الذي نزل فيه الخطاب، وتعلقت ألفاظه بمعطياته، وأحيلت معانيه على مكوثاته، وأنيطت دلالاته بعناصره واعتباراته.

قال الطبري: «يقول لهم: ابدأوا بقتال الأقرب فالأقرب إليكم داراً، دون الأبعد فالأبعد، وكان الذين يلون المخاطبين بهذه الآية يومئذ الروم، لأنهم كانوا سكان الشام يومئذ، والشام كانت أقرب إلى المدينة من العراق»².

وقال الطاهر بن عاشور حاكياً عناصر 'المعطى الاجتماعي الدلالي' التي تمثل بيئة الخطاب ووعائه الذي يستقي منه دلالاته: «كان جميع بلاد العرب خلصاً للإسلام قبل حجة الوداع، فكانت تخوم بلاد الإسلام مجاورة لبلاد الشام مقر نصارى العرب، وكانوا تحت حكم الروم، فكانت غزوة تبوك أول غزوة للإسلام تجاوزت بلاد العرب إلى مشارف الشام، ولم يكن فيها قتال ولكن وضعت الجزية على أيلة وبصرى، وكانت تلك الغزوة إرهاباً للنصارى»³.

أما تفسير الآية إشارياً بأن 'الكفار' هي النفس الإنسانية، و'يلونكم' بكونها أقرب ما في الإنسان إليه، دون القرب الجغرافي المقصود في الخطاب، هو تفسير بعيد عن معطيات الواقع الاجتماعي للعرب المخاطبين، إلى الرمزية والمجاز⁴ أقرب منه إلى التفسير والتأويل، وقد شنع ابن العربي في 'العواصم' على هذا المنهج الإشاري⁵، وبالغ في ذمّه مطلقاً، دون شرط أو قيد.

قال ابن تيمية في معرض حديثه عن التفسير الإشاري: «فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفاً للكلام عن مواضعه وتأويلاً للكلام على غير تأويله كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية.. فليست تلك

¹ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص170.

² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج12، ص85.

³ ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج11، ص62.

⁴ (يُنظر) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1، ص492.

⁵ أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص110 وغيرها.

الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبين¹.

ومثله تفسير الغزالي حديث: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو صورة»²، بقوله: «والقلب بيتٌ هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة مثل والغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة»³.

وقال ابن الصلاح في فتاويه تعليقا على كلام أبي الحسن الواحدي حول تفسير الصوفية: «الظنّ بمن يُوثق بهم منهم إن قال شيئا من ذلك أنه لم يذكره تفسيرا، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم تنظير لما ورد في القرآن، فإنّ النظر يذكر بالنظير، ومع ذلك فبإيائهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والالتباس»⁴.

ولا يقتصر إغفال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تأويل النصوص الشرعية على مدارس التراث فحسب، بل يمتد ذلك في كل عصر ومصر، عبر مراحل تاريخ الفكر الإسلامي، منذ نشأته إلى يومنا هذا، وأظهر ما يعبر عن ذلك في العصر الحديث القراءات الحدائنية المعاصرة⁵ لنصوص الشرع، والتي تعتمد على إسقاط الفلسفات الغربية والنظريات اللغوية والمذاهب الحديثة على النص القرآني، فتجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً⁶، دون أن تتغاضى عن التفسيرات العلمية للخطاب الشرعي تحت مسمى الإعجاز العلمي، والتي تحيد في مجملها عن الاعتداد بالآليات العلمية المقررة في تحرير الدلالة، وتتجاوز الأدوات المنهجية المعتبرة في فهم النصّ، لتخرج بتفسيرات مغصوبة على حدّ تعبير الطاهر بن عاشور، تُهمّل فيها عادات وأعراف العرب المخاطبين ساعة التنزيل، ويُغفل معهودهم في الفهم والتلقّي، وتتخطّى مستواهم الفكري والثقافي والحضاري، لتجعل النصّ في قطيعة مع واقعه ومحيطه، وهو إعدام للنصّ وإبادة لمعالمه الدلالية، من خلال إفراغه من دلالاته المقصودة، وتحميله دلالات طارئة مستهدفة، نذكر من أمثلة ذلك تفسير أفاضل: الكفر، الإيمان، الجهاد، التكليف، النبي، الرسول، الحجّ، الصوم، .. بدلالات بعيدة عن الدلالات التي تلقاها بها العرب أيام التنزيل، دلالاتٍ تتخطّى معهودهم فيها، وتتعدّى فهمهم وتصورهم لها، لا تعباً بمراجعة كيفية تمثّلهم إياها، ولا تكثرت بصفة تطبيقهم لها.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص377.

² (متفق عليه)؛ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق/ باب إذا قال أحدكم آمين، والملائكة في السماء.. رقم: 3053، ومواضع أخرى في الصحيح، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة/ باب تحريم تصوير صورة الحيوان...، رقم: 2104، عن أبي طلحة رضي الله عنه.

³ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص49.

⁴ ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ج1، ص197.

⁵ حمادي هوارى، القراءة الحدائنية للنصّ القرآني، مجلة مقاربات فلسفية، ص39.

⁶ (يُنظر) فاطمة الزهراء الناصري، القراءة الحدائنية للنصّ القرآني؛ دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسّمات والأهداف، ص65 وما بعدها.

قال محمد شحرور في سياق إثباته أنّ لفظ 'الفرقان' في قوله تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ البقرة/185، يقصد به شيء آخر غير القرآن الكلام المقروء، المكتوب في المصحف آياتٍ وسورًا، قال: «وبما أنّ 'الفرقان' جاء معطوفاً على 'القرآن' يُستنتج منه أنّ الفرقان غير القرآن»¹.

ويمضي في موطئ المنهج التحليلي التفكيكي، تارة باعتماد قواعد اللغة كالعطف، ونفي الترادف، وتارة بالاستنتاج بالمنهج البنيوي التفكيكي، ليخلص في الأخير إلى تفسير لفظ 'الفرقان' التي وردت به الآيات بحقيقة أخرى تغاير 'القرآن' المعروف عندنا، فـ 'الفرقان' وفق هذا التحليل الاستنتاجي: كتاب مُنزل لكنّه غير القرآن، أنزل في غزوة بدر في رمضان، قال تأييداً لهذا الاستنتاج: «ونحن نعلم أنّ معركة بدر حصلت في رمضان.. فهنا أخبرنا أنّ 'الفرقان' أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في معركة بدر في رمضان، لذا سمّي بيوم الفرقان بقوله: وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ²»³.

وإذا أردنا أن نقف على تقييم هذه القراءة للنص القرآني بعيداً عن السجال اللغوي ونقد طرائق الاستدلال بقواعد اللغة والإيراد عليها، ولكن باستثمار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، والاحتكام إليه في موازنة هذا التفسير، فإننا نجده تفسيراً يلغي هذا الاعتبار في تحرير دلالة الألفاظ، ويتخطى فهم العرب وتلقّيم لهذا الخطاب، فبالرجوع إلى تلقّي الصحابة لهذا الخطاب لا نجد عندهم شيئاً أنزل في كتاب مستقلّ، وخصّ باسم 'الفرقان'، وهو غير القرآن حقيقة وماهية، فإذا تحرّينا آثار أساطين التفسير من الصحابة الذين نزل فيهم القرآن عامة، أو الذين شهدوا غزوة بدر خاصة، وتفحصنا مروياتهم وأخبارهم، وتقصّينا الأحاديث والمغازي على كثرتها ووفرته، لا نجد ذكراً لكتاب اسمه 'الفرقان' قسيم لـ 'القرآن'، كلاهما وحي، وكتاب، إلا أنّ كلاً منهما حقيقة منفردة على وجه المفاصلة، ويستحيل أن يكون كتاب أنزل من السماء، ولم يعرفه الصحابة ولا اهتموا بنقله، أو بذكره والكلام عنه في أدبياتهم ومروياتهم، لا تصريحاً وتنصيصاً، ولا إشارة وكناية.

وبهذا تبين أهمية استحضار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، وضرورة الإحالة عليه في تفسير الخطاب الشرعي، لأنّهم هم من توجه إليهم الخطاب مباشرة، وعلى مقتضى أعرافهم ومعهوداتهم وحدود معارفهم نزل، وإلا لم يحصل التحدي والإعجاز، ولتعدّر الإفهام⁴.

وقد عتب ابن عاشور على من يتصدّى للتفسير فيتكلف في التماس المخارج الأسلوبية، والمحاميل

¹ - شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 65.

² سورة الأنفال/41.

³ شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 66.

⁴ وقد نعت رحمه هذا المعطى الاجتماعي في 'الاعتصام' بـ "الأدوات التي بها تُفهم المقاصد"، (يُنظر) الشاطبي، الاعتصام، ج 2، ص 293.

البلاغية، دون أن يتنبّه إلى معطيات الواقع الاجتماعي التي تلبّس بها الخطاب، وما تتيحه من دلالات، وتسرح به من معانٍ وإيحاءات، قال في المقدمة العاشرة: «فقد تشتمل آية من القراءان على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدى لتطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة؛ ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية»¹.

ومن التفسيرات التي تجاوز هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' كذلك ما عرف في العصر الحديث بالإعجاز العلمي² في القرآن الكريم والسنة النبوية، حتى أوغل فيه رواده إلى درجة إقحام أي شيء من العلوم مهما كان حقلها وإضافته إلى القرآن الكريم نسبةً ودلالةً، ولو بتعسفٍ وتكلفٍ في إقامة الاستدلال ظاهرين، والتعلّق بأيّ إشارة تُجدي في التوفيق والربط بين النصّ وبين النظريات والابتكارات العلمية، والظواهر والحوادث الكونية، لا سيّما ما درج عليه أهله بـ 'الإعجاز العددي' أو 'الرقمي' المبني في جمهوره على التوسّم والاحتمال الذي، لا يخلص من الإيراد والمؤاخذاة.

وتأسيساً على هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل اتكأ الشاطبي في تفنيد كثير من التأويلات المتكلفة إن في العقائد، أو العمليات، أو مسالك الإلهام؛ تلك التي تعوّل في تفسير الأدلة الشرعية على معطيات من علوم ومعارف لم تكن معهودة عند العرب، كعلم الهيئة، والرياضيات، والمنطق، والطبيعات،... مبيّنا مستنده في رفض هذا النوع من التأويلات: «لأنّ ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب»³، وإذ ذاك: «فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله»⁴.

2.3. نماذج تطبيقية لتوظيف 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في ضبط الاستدلال:

1- في قوله تعالى: **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ** الأنبياء/98، المتطلّع إلى تأويل الآيات بمعزل عن 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يوقع في إشكالٍ أنّ بعض المعبودات التي عبدها الكفار، تشترك مع عابديها في المصير إلى النار، ولو كانوا ملائكة أو أنبياء، كطوائف من المشركين الذين عبدوا الملائكة، وكالنصارى الذين عبدوا المسيح، ولا يزول هذا الإشكال والاعتراض إلا بإجراء الخطاب على الحالة الاجتماعية والاعتقادية للعرب المخاطبين ساعة نزول الخطاب، وإحالاته على معطيات الواقع الديني والثقافي لهم، وما كانوا عليه في شأن العبادة، ذلك بأنّ نصّ الآية موجّه إلى مشركي عرب مكة، وكانت عبادتهم للأصنام والأوثان خاصّةً لا غير، فلم يكون جمهورهم من النصارى، أو من عبدة الملائكة، فعلى هذا المعطى الدلالي توجّه الخطاب، وعلى مقتضاه تُحرّر دلالات ألفاظه، وتُفهم مقاصده ومعانيه.

¹ محمد الطاهر بن عاشور، ج14، ص111.

² من المعارضين للتفسير العلمي أبو حيان الأندلسي، والشاطبي، ومحمود شلتوت، وأمين الخولي، وسيد قطب وغيرهم، (يُنظر) فهد بن عبد الرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ص249.

³ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص54.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص55.

قال الشاطبي: «والذي يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة والمسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقله: «وَمَا تَعْبُدُونَ» عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعارض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات»¹.

2- في قوله تعالى: **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ** البقرة/196، فسرها الشافعي وأحمد على وجوب العمرة² استدلالاً بالأمر بالإتمام في الآية، والأمر يقتضي الوجوب³، وبإحالة الآية على 'المعطى الدلالي الاجتماعي' للعرب ساعة التنزيل، يتبين أنّ حالهم كان جارٍ على إنقاص بعض الشعائر والأفعال في الحجّ كما في العمرة، ويستحلون ما يمنعه الإحرام، ويفسخون الحجّ أو العمرة ويقطعونها إذا بدا لهم أمر يستدعي ذلك، وكان دأبهم في عقد نية الإحرام على الشرك فيقولون: «لَبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لَبَيْتِكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكًا هُوَ لَكَ، تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ»⁴، وما إلى ذلك من أعرافهم وعوائدهم في الشعيرتين، فورد الخطاب الشرعي بالأمر بـ 'الإتمام' بمعنى الإكمال، دون إنقاص أو إخلال، متعلقاً بهذا الواقع الاجتماعي للعرب المخاطبين، مستحضراً لعناصر هذا العرف والتقليد المستمر في الشعيرتين، فعلى هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يفهم الخطاب، وعلى ضوءه تُحرّر دلالة 'وَأَتِمُّوا'، من غير أن يقطع النصّ عن هذا المعطى الدلالي، وتفسّر ألفاظه اتكالا على معانيها في اللغة مواضعة واستعمالاً.

قال القرطبي في حكاية الخلاف: «ومن لم يوجيها قال: المراد إتمامهما بعد الشروع فيهما، فإنّ من أحرم بنسك وجب عليه المضي فيه ولا يفسخه»⁵.

فالأمر بالإتمام وارد على إنكار العادة التي جرى عليها العرب في إنقاص الشعائر، والتساهل في ترك بعض الأفعال، والتساهل في إبطال الحجّ أو العمرة، والإشراك في الإحرام، لا على تقرير حكم العمرة والحجّ من عدمه.

قال الشاطبي: «فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحجّ لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها؛ كالوقوف بعرفة وأشبه ذلك ممّا غيّرُوا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنّما جاء إيجاب الحجّ نصّاً في قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** آل عمران/97، وإذا عُرف هذا؛ تبيّن هل في الآية دليلٌ على إيجاب الحجّ أو إيجاب العمرة، أم لا؟»⁶.

¹ المصدر السابق، ج3، ص279.

² وأبو حنيفة ومالك على سنّة العمرة (يُنظر) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص87.

³ (يُنظر) الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص328.

⁴ (يُنظر) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج3، ص07.

⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص365.

⁶ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص351.

3- حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا عدوى ولا طيرة»¹، والذي ينفي حصول العدوى وانتقال الأمراض عن طريق المخالطة، مع أن حصولها واقع بالتجربة والمشاهدة، يقينا وقطعا، بل حصولها ثابت حتى بنصوص الشرعية أخرى مما قد يظهر معه التعارض، من ذلك حديث أبي هريرة: «فِرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ»²، وحديث: «لا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحِّ»³.

وإذا تطلّبنا حلّ هذا الإشكال، ودفع هذا التعارض الظاهر بين النصوص نفسها فإنه لا يتأتّى ذلك إلا بإحالة النصّ المشكل على 'المعطى الدلالي الاجتماعي' للعرب التنزيل، وتفسيره على ضوءه وفي حدوده، وإذا تحسّنا معطيات الواقع الاجتماعي للعرب، وتلمسنا تصوّره الفكري والثقافي والمفكرى لانتقال الأمراض نجده قائما على اعتقاد أن الأمراض تنتقل بطبعها ولو بلا مخالطة، بل بمقتضى التشاؤم والطيرة، وإذ ذاك تبين أن نفي العدوى وارد على هذا الاعتقاد والسلوك الجاهلي المعهود عند العرب المخاطبين، جارٍ على ثقافتهم في تعليق المصائب بالطيرة والتشاؤم، لا بالاعتقاد بقدر الله، أو بالأسباب الصحيحة.

قال ابن الصلاح: «ووجه الجمع بينهما أن هذه الأمراض لا تعدي بطبعها، ولكن الله تبارك وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح سببا لإعدائه مرضه، ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما في سائر الأسباب، ففي الحديث الأول نفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان يعتقده الجاهلي من أن ذلك يعدي بطبعه، ولهذا قال: «فمن أعدى الأول؟»، وفي الثاني أعلم بأن الله عز وجل جعل ذلك سببا لذلك، وحذر من الضرر الذي يغلب وجوده عند وجوده بفعل الله عز وجل»⁴.

4- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكُغْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَفِي النَّارِ»⁵، ومثله حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «إِزْرَةُ الْمُسْلِمِ إِلَى نَصْفِ السَّاقِ، وَلَا حَرَجَ -أَوْلَا جُنَاحَ- فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكُغْبَيْنِ، مَا كَانَ أَسْفَلَ مِنَ الْكُغْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ، مَنْ جَرَّ إِزْرَهُ بَطْرًا لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ»⁶.

وقد وردت النصوص في النبي عن هذه الصفة في اللباس وهي 'الإسبال'، بعضها مقيّد بما كان على وجه الخيلاء والاستعلاء، وبعضها نهي مطلق، عارٍ عن القيد بها، وتبعاً له اختلفت تفسيرات الفقهاء، فبينما

¹ (متفق عليه) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه البخاري في 'صحيحه' كتاب 'الطب'/'باب' 'الطيرة'، رقم: 5938، ومسلم في 'صحيحه'؛ كتاب 'السلام'/'باب' 'الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم'، رقم: 2225، وهو مروى كذلك عن جابر بن عبد الله، وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنهم جميعاً في الصحيحين وغيرهما من كتب السنن.

² أخرجه أحمد في 'مسنده' (1420هـ-1999م)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط2، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: 9722، ج15، ص449.

³ أخرجه مسلم في 'صحيحه' من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ كتاب 'السلام'/'باب' 'لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا ضجر'، رقم: 2221.

⁴ ابن الصلاح، المقدمة، ص168.

⁵ أخرجه البخاري في 'صحيحه'، كتاب 'اللباس'/'باب' 'ما أسفل من الكعبين فهو في النار'، رقم: 5450.

⁶ أخرجه أبو داود في 'سننه'، كتاب 'اللباس'/'باب' 'قدر موضع الإزار'، رقم: 4095، وابن ماجه في 'سننه'، كتاب 'اللباس'/'باب' 'موضع الإزار أين هو؟'، رقم: 3573، واللفظ لأبي داود، وصحّحه الألباني؛ محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، ج2، ص247.

ذهب جمهورهم على أنّ النهي ليس للتحريم إلا إذا كان الإسبال على نية الخيلاء، حملا منهم للمطلق على المقيد، نحا آخرون إلى التمسك بظواهر النصوص المطلقة، فقالوا بتحريم الإسبال مطلقا بقصد الخيلاء، أو لا بقصدها.

قال النووي: «وأما الأحاديث المطلقة بأنّ ما تحت الكعبين في النار فالمراد بها ما كان للخيلاء، لأنه مطلق فوجب حمله على المقيد»¹.

وقال ابن تيمية: «أما إن كان على غير وجه الخيلاء، بل كان على علة، أو حاجة، أولم يقصد الخيلاء والتزين بطول الثوب ولا غير ذلك، فعنه² أنه لا بأس به، وهو اختيار القاضي وغيره»³.

وإذا تجاوزنا اختبار المسالك الأصولية في الاستدلال من جهة صحة حمل المطلق على المقيد من عدمه، أو من جهة مقتضى الأمر هل الوجوب أم غيره، وتطلبنا مُدركا دلاليا حاسما يتخطى امتحان قواعد اللغة والأصول التي أغلبها ظني لا يسلم من خلاف، فإنّ ذلك لا يتجه إلا بإحالة النصّ وما تضمّنه من النهي والوعيد على معطيات الواقع الاجتماعي الذي انطلق منه النصّ نفسه، متعلّقا بمكوناته، مستمداً من عناصره ومفرداته، ولا يستقيم إلا بعرضه على الثقافة السلوكية والأخلاقية للعرب المخاطبين ساعة التنزيل في شأن اللباس، وعاداتهم وأعرافهم في التكبر والفخر والخيلاء، تهيأ إذ ذاك قراءة النصوص دون احتمال التعارض بينها، وتبين أنّ النهي وارد على تلك الهيئة من اللباس باعتبارها في معهودهم الاجتماعي والثقافي مظهرا من مظاهر الاستعلاء والتكبر في الجاهلية وفي صدر الإسلام لحدائثة العهد، وشعارا للترف والترفع عن الفقراء الذين كان لباسهم على الاقتصاد إلى الركبة، أو أسفل منها بقليل، ولم يكن تطويل الثياب وإرخاؤها والمبالغة في جرّها مقصورا على الإزار فحسب، بل كانت عادةً في الثياب عموما، في العمائم بإرسال عذباتها، وفي القمصان بتذييلها وتوسيع أكمامها، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «الإِسْبَالُ فِي الْإِزَارِ، وَالْقَمِيصِ، وَالْعِمَامَةِ، مَنْ جَرَّ مِنْهَا شَيْئًا خِيْلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁴.

فعلى هذا المعطى الدلالي الاجتماعي تحرّز دلالة النهي والوعيد، وعلى مقتضاه يُفسّر النصّ، دون الانكفاء على الصيغ اللغوية وحدها، لأنها لا تغني في الوفاء بالمعنى، ولا تُسعف غالبا في الوقوف على المقصود، إلا بضميمة أعراف المخاطبين، والإحالة على مجاري عاداتهم، واستحضار أحوالهم.

¹ النووي، شرح صحيح مسلم، ج 14، ص 63.

² أي عن الإمام أحمد فيه روايتان.

³ ابن تيمية، شرح العمدة، ج 4، ص 361.

⁴ أخرجه الأربعة إلا الترمذي؛ أبو داود، كتاب اللباس/"باب قدر موضع الإزار"، رقم: 4095، والنسائي كتاب "الزينة"/"باب إسبال الإزار"، رقم: 5334، وابن ماجه، كتاب اللباس/"باب طول القميص كم هو؟"، رقم: 3576، وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، ج 2، 458.

4. خاتمة

وإذ قد تحرّرت حقيقة 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، واستبان أثره المنهجي والتطبيقي في تقويم المنهج الأصولي في بحث الدلالة، ومراقبة عملية تأويل الخطاب الشرعي، على التفصيل الذي تقدّم بيانه، أمكن في هذا المقام تجريد أبرز نتائج البحث، وتقييد أهم مخرجاته وخصائصه في الآتي:

-الضرورة العلمية والمنهجية لتنقيح مبحث دلالة الألفاظ في الدرس الأصولي، وانفتاحه على مراجعة الآليات والأدوات المنهجية، مراجعة من شأنها أن ترقى بمنهج الاستدلال الأصولي من الظنيّة، والاستدلالات الجزئية، بما يرسّخ أصوله، ويحقّق ثمرته.

-النصوص بألفاظها وعباراتها ومفرداتها هي نتاج المجتمع الذي تتداول فيه، ترتبط بعناصره، وتتعلّق بمعطياته ومكوّناته، وتستقي معانيها من إشاراته وإيحاءاته، فلا يستقيم تحرير دلالاتها بمعزل عن المعطيات الدلالية للمجتمع المخاطب بها.

-'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل يتسع ليشمل الحالة الاجتماعية للعرب المخاطبين ساعة تنزيل الخطاب، وذلك ما يمتدّ ليستغرق الأعراف والعوائد الاجتماعية للمخاطبين، والخلفية الثقافية والحضارية لهم، وجميع عناصر الواقع ومكونات المحيط الذي احتضن الخطاب.

-الإحالة على 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل من أسلم المناهج الدلالية التي تعصم النصوص الشرعية من التأويلات الموجهة، والقراءات المتكفّفة، التي تخرج عن معنى النصّ ومقصوده ومراده، فضلا عن مناقضته.

- استحضار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل واستثماره في الدرس الدلالي الأصولي له قيمة علمية كبيرة في تقييم مناهج التفسير المختلفة، وتقويم طرائق الاستدلال، وتقليل رقعة الخلاف الفقهي، الذي غالبا ما يكون راجعا إلى إغفال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي'.

- ينتصب 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل معيارا دلاليا محكّما يحفظ للنص مقاصده وأحكامه وحكمه، من أجل ذلك ناسب تأصيل مطالبه، وتقرير مباحثه ومسالكه كتب المقاصد.

إذا استبانّت الجدوى العملية لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل في البحث الدلالي، وتفسير النصوص، فإنه من الجدير بالذكر أن نلفت عناية المهتمين بتحقيق الاستدلال الشرعي، والباحثين في سؤال التأويل، إلى التوصيات العلمية التالية:

-توسيع مصادر تحريّ عادات وأعراف العرب المخاطبين إبان التنزيل لتشمل دواوين اللغة، والتاريخ العربي، ومباحث التفسير، والحديث، والمغازي، وعمل أهل المدينة، من خلال توظيف مناهج الاستقراء والتحليل بقصد إثراء حدود 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل.

-العمل على مشروع إحصاء الألفاظ التي وردت في النصوص الشرعية قرءانا وحديثا وتغيّرت دلالاتها

في معجم دلالي مستقل، في صورة مشروع أطلس دلالي قرآني حديثي، تتولى الاشتغال عليه فرق ومخابر البحث العلمي في علوم الشريعة، مع الاستعانة بالتخصصات المشتركة الخادمة للموضوع، كعلم اللغة، علم الدلالة، علم اللسانيات، علم التاريخ.

-إعادة الاعتبار لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل وإدراجه في منهج الترجيح الفقهي الحادّ القائم في الغالب على الاختلاف في تصحيح الروايات، والاختلاف في قواعد اللغة، وضوابط الأصول.

5. قائمة المراجع

• القرءان الكريم.

1. المؤلفات:

- إبراهيم أنيس، (1976م)، دلالة الألفاظ، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3.
- ابن الصلاح؛ عثمان بن عبد الرحمن، (1984م)، المقدمة، دمشق، مكتبة الفارابي، ط1.
- ابن الصلاح؛ عثمان بن عبد الرحمن، (1986م)، فتاوى ابن الصلاح، بيروت، مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ط1.
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحلیم، (1992م)، شرح العمدة، الرياض، دار مكتبة العبيكان، ط1.
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحلیم، (2004م)، مجموع الفتاوى، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حنبل أحمد، (1999م)، المسند، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2.
- ابن رشد الحفيد، (2004م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، ط1.
- ابن عاشور محمد الطاهر، (1997م)، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع.
- ابن ماجه؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (2001م)، سنن ابن ماجه، بيروت، دار الفكر.
- أبو إسحاق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى، (2006م)، الاعتصام، مصر، دار المكتبة التجارية الكبرى.
- أبو إسحاق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى، (1999م)، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.
- أبو الحسين القشيري؛ مسلم بن الحجاج، (1995م)، صحيح مسلم، بيروت، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة.
- أبو بكر بن العربي؛ محمد بن عبد الله، (2001م)، العواصم من القواصم، مصر، دار التراث.
- أبو حامد الغزالي؛ محمد بن محمد، (1992م)، المستصفي من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.
- أبو حامد الغزالي؛ محمد بن محمد، (1996م)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
- أبو داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، (1989م)، سنن أبي داود، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الألباني؛ محمد ناصر الدين، (2000م)، صحيح الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، ط1.
- البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، (1987م)، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ط3.
- الجصاص؛ أبو بكر بن علي، (1985م)، أحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1.
- الشهرستاني؛ محمد بن عبد الكريم، (1984م)، الملل والنحل، القاهرة، مؤسسة الحلبي.
- الشيخ الطوسي، (1982م)، الغيبة، بيروت، دار الهداية.
- القرطبي؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد، (2003م)، الجامع لأحكام القرآن، الرياض، دار عالم الكتب، ط1.

- النسائي؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (1986م)، السنن الصغرى، دمشق، دار مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2.
 - النووي؛ أبو زكريا يحيى بن شرف، (1972م)، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2.
 - بدر الدين الزركشي، (1957م)، البرهان في علوم القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1.
 - خير الدين الزركلي، (2002م)، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط15.
 - الذهبي؛ محمد حسين، (2005م)، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة.
 - الرومي؛ فهد بن عبد الرحمن، (2003م)، دراسات في علوم القرآن الكريم، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط12.
 - شحرور محمد، (2012م)، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دمشق، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
 - صالح؛ محمد أديب، (1993م)، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، دار المكتب الإسلامي، ط4.
 - الطبري؛ محمد بن جرير، (2001م)، جامع البيان في تأويل القرآن، مصر، دار هجر، ط1.
 - عبد الوهاب إبراهيم، (1983م)، الفكر الأصولي؛ دراسة تحليلية نقدية، السعودية، دار الشروق، ط1.
 - يعقوب الباحسين، (2013م)، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، الرياض، دار التدمرية، ط1.
2. المقالات:
- حمادي هوارى، (نوفمبر 2016)، القراءة الحدائثية للنص القرآني، مجلة مقاربات فلسفية، الجزائر، العدد 6.
 - رمضان يحيى، (2019م)، القراءة السياقية عند الأصوليين؛ قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقرق، الرباط، عدد 25.
 - عبد الكريم معمري، (2022م)، العرب في الجاهلية، دراسة في الحياة الاجتماعية والدينية، مجلة معارف، الجزائر، المجلد 17، العدد 01.
 - عزيز كعواش، (2019م)، النظرية الاجتماعية في الدرس اللغوي الحديث، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر، العدد 03.
3. المداخلات:
- فاطمة الزهراء الناصري، (29-30 أبريل 2011م)، القراءة الحدائثية للنص القرآني؛ دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، موضوع مداخلة قديم في ندوة دولية بعنوان: 'الحدائث والهوية الثقافية؛ أية علاقة؟'، جامعة محمد الأول، ناظور، المملكة المغربية.

Bibliography List

• Holy Quran.

1. Books :

- Ibrahim Anis, (1976), *Semantics*, Egypt, Anglo-Egyptian Library, 3rd edition.
- Ibn Al-Salah, Othman Ibn Abd Al-Rahman, (1984), *El Mokadima*, Damascus, Al-Farabi Library, 1st Edition.
- Ibn al-Salah, Othman Ibn Abd al-Rahman, (1986), *Fatawa of Ibn al-Salah*, Beirut, Library of al-aloum wa al-hikam wa alam al-kotob, 1st Edition .

- Ibn Taymiyyah, Ahmed bin Abd al-Halim, (1992), **Sharh Al-Omda**, Riyadh, Obeikan Library House, 1st Edition.
- Ibn Taymia, Ahmad ibn Abd al-Halim, (2004), **Majmoo' al-Fatawa**, Saudi Arabia, King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an.
- Ibn Hanbal Ahmad, (1999), **Al-Musnad**, Beirut, Al-Resala Enterprise, 2nd Edition.
- Ibn Rushd the grandson (2004), **Bidayat Al-Mojtahid wa Nhayat Al-Moqtasid**, Cairo, Al-Hadith House, 1st Edition.
- Ibn Ashour Mohamed Taher, (1997), **Al-Tahrir wa Al- Tanwir**, Tunisia, Sahnoun for Publishing and Distribution House.
- Ibn Majeh, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, (2001), **Sunan Ibn Majah**, Beirut, A-Fikr House.
- Abu Ishaq al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa, (2006), **Al-I'tisam**, Egypt, Grand Commercial Library House.
- Abu Ishaq al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa, (1999), **Al-Mowafqat**, edited by Abdullah Draz, Beirut, Al-Maarifa House.
- Abu al-Housayn al-Qoshayri, Muslim ibn al-Hadjaj, (1995), **Sahih Muslim**, Beirut, Al-Jeel and Al-Afaq al-Jadida House.
- Abu Bakr ibn al-Arabi, Muhammad ibn Abdullah, (2001), **Al-'Awasem min Al-Qawasim**, Egypt, Al-Turath House.
- Abu Hamid Al-Ghazali, Muhammad Ibin Muhammad, (1992), **Al-Mustasfa**, Beirut, Al-Kutub al-Ilmiyya House, 1st edition.
- Abu Hamid al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad, (1996), **Ihia 'Olloum Al-Deen**, Beirut, al-Maarifa House.
- Abu Dawood, Suleiman ibn al-Ash'ath al-Sajistani, (1989), **Sunan Abi Dawood**, Beirut, Al-Kitab al-Arabi House.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Deen, (2000), **Sahih Al-Targhib wa Al-Tarhib**, Riyadh, Al-Maaref Library for Publishing and Distribution, 1st Edition .
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, (1987), **Sahih Al-Bukhari**, Beirut, Ibn Kathir House, Al-Yamamah, 3rd Edition.
- Al-Djassass, bu Bakr bin Ali, (1985), **Ahkam Al-Qur'an**, Beirut, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 1st Edition.
- Al-Shahristani, Muhammad ibin Abdul Karim, (1984), **Al-Milal wa Al-Nihal**, Cairo, Al-Halabi Enterprise.
- Al-Sheikh Al-Toussi, (1982), **Al-Ghayba**, Beirut, Al-Hidaya House.
- Al-Qurtobi, Abu Abdullah Muhammad ibin Ahmed, (2003), **Al-Jami' Li Ahkam Al- Qur'an**, Riyadh, Alam Al-Kutub House, 1st Edition.

- Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman Ahmed ibin Shouaib, (1986), **Al-Sunan Al-Soughra**, Damascus, Islamic Publications Office House, 2nd Edition.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya Ibin Sharaf, (1972), **Sharh Sahih Muslim**, Beirut, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 2nd Edition.
- Badr al-Din al-Zarkashi, (1957), **Al-Borhan Fi Oulum Al-Qur'an**, Cairo, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 1st Edition.
- Khair Al-Din Al-Zarkali, (2002), **Al-A'laam**, Beirut, Al-'ilm Li Al-Malayin House, 15th Edition.
- Al-Dhahabi, Muhammad Hussein, (2005), **Interpretation and Interpreters**, Cairo, Wahba Library.
- Al-Rumi, Fahd Ibin Abdul Rahman, (2003), **Studies in the Sciences of the Holy Qur'an**, Riyadh, King Fahd National Library, 12th Edition.
- Shahrour Muhammad, (2012), **The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading**, Damascus, Al-Ahali for Printing, Publishing and Distribution House.
- Saleh, Muhammad Adib, (1993), **Interpretation of Texts in Islamic Jurisprudence**, Beirut, Al-Maktab Al-Islami House, 4th Edition.
- Al-Tabari, Muhammad Ibin Jarir, (2001), **Djami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an**, Egypt, Hajar House, 1st edition.
- Abd Al-Wahhab Ibrahim, (1983), **Fundamentalist Thought: a Critical Analytical Study**, Saudi Arabia, Al-Shorouk House, 1st Edition.
- Yaqoub Al-Bahsain, (2013), **Semantics in the Researchs of the Fundamentalists**, Riyadh, Al-Tadmuriyah House, 1st Edition.

2. Journal article:

- Ramadan Yahya, (2019), **The contextual reading of the fundamentalists: a reading of the concept of the Arab tradition according to Shatby**, Al-Ihya Magazine, Muhammadiyah Association of Scholars, Abi Rakrak House, Rabat, Issue 25.
- Abd Al-karim Maamari, (2022), **Arabs in the pre-Islamic era**, a study in social and religious life, Maaref Magazine, Algeria, Volume 17, Issue 01.
- Aziz Kaouach, (2019), **Social Theory in the Modern Linguistic Lesson**, Magazine of Human and Society Sciences, Algeria, Issue 03.

3. Seminar article:

- Fatima Zahra Al-Nasiri, (29-30 April 2011), **The Modernist Reading of the Qur'anic Text: a Theoretical Study on the Concept, Origin, Features and Objectives**, an intervention presented at an international symposium entitled: 'Modernity and Cultural Identity: What Relationship?' Mohammed I University, Nador, Kingdom of Morocco.



الاعتبار الفقهي لحالة الاجتماع وحالة الافراد

The combination of descriptions and their uniqueness in the consideration of Islamic jurisprudence

د/ قويدر العشي *

مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا

جامعة وهران 1 (الجزائر)

Lachebikouider40@yahoo.com

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/07/27

تاريخ الاستلام: 2023/03/23



ملخص: إن لهذا الموضوع أهمية عظيمة في معرفة مقصود الشارع من اعتبار اجتماع الأوصاف وانفرادها في ترتيب الحكم الشرعي عليها، ويدفع السائل إلى التشوف في معرفة أساس ذلك وهل له أثر في التطبيقات الفقهية.

والهدف من هذا البحث وضع مدخل عام يسهل معرفة هذه القضية من خلال بيان حقيقتها وأساسها النظري وأثرها الفقهي، ومن نتائجه أن الاعتبار الفقهي لحالة الاجتماع وحالة الافراد تعلق بخصوصيات تحتكم لمقتضيات الحكم الشرعي، فقد يرتب الشارع الحكم على أوصاف ويقصد اجتماعها، وقد يرتبه على أوصاف ويقصد إفرادها.

الكلمات المفتاحية: الاعتبار؛ الفقهي؛ الاجتماع؛ الافراد.

Abstract: The subject is of great importance in knowing the intention of the legislator to consider the meeting of descriptions and uniqueness in the order of judgment on them, and pushes the questioner to know the basis of that and whether it has an impact on Islamic jurisprudence.

And the aim of this research is to develop an entrance that facilitates knowledge of this issue through the clarifying of its truth and its theoretical basis and jurisprudential impact.. One of the results of the research is that the legislator arranges the ruling on descriptions and intends to combine them, or he may arrange it on descriptions and intends to separate them.

Keywords: consideration; Islamic; combination; uniqueness.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

نظر الفقهاء إلى الأحكام الشرعية من جهة مبناها على الأوصاف المعبرة والتي لها خصوصيات في الوقائع المختلفة، فوجدوا أن لها حالتان حالة الاجتماع وحالة الانفراد، فأما الحالة الأولى فهي معتبرة في الهيئات الاجتماعية التي بنيت أوصافها على التركيب بحيث لا تستقل ولا تنفك بذتها وفرضت العادة المطردة اجتماع أوصافها، كاعتبارها في الخلطة في زكاة المواشي واعتبارها في الوصية المطلقة عند تعدد الأوصياء.

وأما الحالة الثانية فهي معتبرة في الهيئات المنفردة والمستقلة من جهة مناسبة استقلالها وإن كانت ملازمة للهيئة الاجتماعية، بحيث إذا وجدت منفردة ثبت بها الحكم كبيع وسلف، فإنه لا يتحقق بهما الحكم في حالة اجتماعهما إلا إذا انفردا واستقلا.

وتكمن أهمية الموضوع في معرفة التأسيس النظري لبعض المسائل الفقهية التي تعلق بها أحكام الأمر والنهي في حالة الاجتماع أو حالة الانفراد، ومعرفة التأسيس الفقهي لها من خلال التوجيهات الفقهية، والهدف من هذه الدراسة هو وضع مدخل عام يبين الحقيقة الفقهية للموضوع ومنطقاته النظرية وآثاره الفقهية لتكون سهلة لمن أراد أن يتوسع في الموضوع، لأن الموضوع له أبعاد أخرى تتعلق بالجانب التنظيري والتعديدي.

وهذا الأمر يقتضي التساؤل عن حقيقة الاجتماع والانفراد في المصطلح الفقهي ومعرفة أوصافهما الاعتبارية؟ وعلى أي أصل قامت؟ وهل لذلك أثر فقهي في اعتبارهما؟

ولحل الإشكال السابق اقتضى الأمر أن نقسم الموضوع إلى ثلاثة مباحث، مبحث في بيان حقيقة الاجتماع والانفراد من حيث وضعهما اللغوي والاصطلاحي ومن حيث بيان أوصافهما الاعتبارية، ومبحث يتحدث عن التأسيس النظري لهذا الاعتبار من خلال النظر الأصولي في اعتبار تعدد العلل وتركيبها، ومبحث أخير فيه بيان الأثر الفقهي لهذا الاعتبار من خلال التخريجات الفقهية في اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد لبعض المسائل الفقهية، ومن خلال بيان الأثر التعديدي لهذا الاعتبار.

وقد اتبعت في تحرير هذا الموضوع المنهج الوصفي التحليلي، من خلال بيان التوجيهات الفقهية لبعض مسائل الموضوع الفقهية، والاستقرائي - في العموم - من خلال تتبع جزئيات الموضوع للوصول إلى قواعد تتعلق به.

ومن النتائج البحث الرئيسية التي توصل إليها، أن اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد مبني على أساس نظري قائم على اعتبار التعليل في الأحكام الشرعية اعلم في التطبيقات الفقهية المخرجة على أساس هذا الاعتبار حتى وصل الأمر إلى تعديده بعد تحقق الاطراد في جزئياته.

2. حقيقة الاجتماع والانفراد وأوصافهما الاعتبارية

1.2. بيان مقصودهما من جهة وضعهما اللغوي والاصطلاحي:

- الاجتماع في اللغة ضد الافتراق¹ لحديث النبي - صلى الله عليه وسلم -: (وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ)²، ويطلق على الشمل، وجمع له شمله أي أموره المتفرقة وما تشتت من أمره³، ويطلق على الصفة وهي: "الاجتماع على الشيء لحديث عائشة - رضي الله عنها - (فَأَصْفَقْتُ لَهُ نِسْوانُ مَكَّةَ)⁴ وانصفق القوم اجتمعوا"⁵.

ويستعمل لفظ الاجتماع للدلالة على بعض المعاني باعتباره أصل فيها كالوليمة والعصا في معنى الائتلاف، فالوليمة: "تمام الشيء واجتماعه وأولم الرجل إذا اجتمع خلقه وعقله"⁶، وأصل العصا الاجتماع والائتلاف⁷، وشق عصا المسلمين ولحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (إِيَّاكَ وَقَتِيلَ الْعَصَا)⁸ معناه: إياك أن تكون قاتلاً أو مقتولاً في شق عصا المسلمين، وانشقت العصا وقع الخلاف⁹، قال الشاعر:

إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند¹⁰

ويستعمل لفظ الاجتماع في تقارب الأجسام بعضها البعض¹¹، وإن كان يتحقق فيها الاستقلال والانفكاك باعتبار أن هذه المعاني تجري مجرى حكم المجاورة، كالاتفاق فإنه يقع مع الاجتماع¹².

ويطلق لفظ الاجتماع عند أهل المنطق بالربط باعتباره اللفظ الدال على معنى الاجتماع بين الموضوع والمحمول¹³.

ويأتي معنى الانفراد بالمعنى الخاص وهو الوحدة¹⁴ باعتباره أنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

1 - ينظر: نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم، ج2، ص1175.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس، كتاب الحيل، باب الزكاة، رقم: 6955.

3 - جمال الدين الفتي، مجمع بحار الأنوار، ج3، ص: 255.

4 - مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3، ص: 39.

5 - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج 26، ص: 35.

6 - جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص: 643.

7 - ينظر: اسماعيل ابن عباد، المحيط في اللغة، ج1، ص: 111.

8 - مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج3، ص: 250.

9 - جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص: 125.

10 - الشعر منسوب لجرير، ينظر: محمد بن محمد حسن الشراب، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، ج1، ص: 355.

11 - محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، ص: 17.

12 - ينظر: الحسن بن عبد الله العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص: 225.

13 - ينظر: أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، ص: 4824.

14 - ينظر: محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، ج5، ص: 125.

وإنما قيد بالانفراد لتمييزه عن المشترك¹، أو هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما أو غيره².
ويطلق الانفراد بمعنى الخلوة التي هي مكان الانفراد بالنفس أو بغيرها³، ويأتي بمعنى الاختزال وهو الانفراد بالرأي⁴، ويأتي بمعنى الاستبداد فمن استبد برأيه انفرد به من غير مشارك له فيه⁵.
- أما من جهة الوضع الاصطلاحي الفقهي، فإن الأمر لا يستقل بمفهوم خاص يقيدده ووضع لأجله، وإنما يتعلق الأمر من جهة الاعتبار، فلم يعرفه الفقهاء بتعريف مستقل ولا علماء الأصول، ولكنهم قابلوه مع وصف الانفراد عند الاعتبار، فإذا ذكروا الاجتماع ذكروا معه الانفراد، وقابلوا هذه الألفاظ بمصطلحات أخرى بنيت عليها مسائل التنظير في أصول الفقه للعلة المركبة وتعدد العلل مثل: مصطلح الانفكاك والاستقلال ويعبرون به على وصف الانفراد، ومصطلح التعاون والجمع على معنى الاجتماع.
والظاهر أن معنى الاجتماع بالمقصود الفقهي هو المعنى المقابل للافتراق والانفراد وهي من الألفاظ التي تدخل تحت المعاني المجاورة بمعنى: أن اعتبار الاجتماع لا يكون في موضع لا يعتبر فيه الانفراد والعكس، ويمكن أن يراعى الاثنين معا مثل قول الإمام الشافعي: "إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز جاز أن يكون كلاهما مرادا"⁶، واحتج في ذلك بأن كل واحد من المعنيين جائز أن يكون مرادا باللفظ حالة الانفراد، فجاز أن يكون مرادا به حالة الاجتماع⁷.

وبعد تتبع المسائل المتعلقة بهذين الاعتبارين (اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد)، فإن الاجتماع يطلق على المعاني التالية لا على سبيل الحصر:

- يطلق على ما لا يتحقق فيه القسمة، فمن المعاني التي يتعذر فيها الاجتماع "التهايؤ" وهو أن يبرئ كل واحد منهما لصاحبه ما شرط له، وحقيقته أن كلا منهم يرضى بهيئة واحدة ويختارها، لأن التهايؤ قسمة المنافع فيصار إليها لتكملة المنفعة⁸.

- ويطلق على معنى التعاون عند وجود التعدد على سبيل الإطلاق، فينزل الحكم على الاجتماع في معنى التعاون، فإذا أوصى الموصي لإثنين مطلقا، نزل الحكم على التعاون، فلا يستقل أحدهما إلا بتقييد، ووجه عدم استقلال أحدهما: أن لكل واحد منهما التصرف ما لصاحبه، فكانا في فعلهما كفعل رجل

1 - ينظر: محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، ص: 95.

2 - ينظر: محمد بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات والفنون والعلوم، ج2، ص: 1661.

3 - ينظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص: 122.

4 - ينظر: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج28، ص: 406.

5 - نقلا: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص: 81.

6 - ينظر: محمود بن محمد الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول، ص: 86.

7 - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

8 - ينظر: زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق، ج8، ص: 179.

واحد¹.

- ويراعى الاجتماع في المعاني التي تتحقق فيها الهيئة الاجتماعية ضرورة، بحيث تصبح مؤثرة في ذلك، كالخلطة في زكاة المواشي، فإنها مؤثرة فيها فتجعل المالان كمال واحد².

وأما الانفراد فيطلق عند الفقهاء فيما يقابل الاجتماع ويعبرون عن ذلك بمعنى الاستبداد³، والمقصود هو المعنى اللغوي بمعنى: استبد بالأمر أي انفرد به من غير مشارك له فيه، وكذلك يعبر عليه بالاستقلال⁴، وعموماً فإن عامة الفقهاء يطلقون الانفراد على المعنى اللغوي ويقصدون الوحدة والتفرد⁵.

2.2. الأوصاف الاعتبارية لحالة الاجتماع وحالة الانفراد:

المعلوم أن الأوصاف المعتبرة والمتعلقة بخصوصيات الوقائع المختلفة لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع تقوم على الأحوال التالية:

- أن الأوصاف الشرعية التي يثبت اعتبارها بالاجتماع يراعى فيها حالة الانفراد والتجزؤ لمعرفة مقتضيات الحكم الشرعي كما هو عند الإمام الشافعي في العقد الواحد إذا جمع شيئين مختلفين في الحكم كبيع وإجارة كمثّل: من اشترى زرعاً واشترط على البائع حصاه، فأحد القولين أنه جائز فيهما جميعاً، ووجه ذلك: "جواز كل واحد منهما على الانفراد فجاز على الاجتماع"⁶.

- وهناك من الأوصاف ما يتحقق فيها حالة الاجتماع وحالة الانفراد كشركة المفاوضة وهي: "أن يشتركا الرجلان في كل ما لواحد منهما من النقد ويكون ملكهما من النقد سواء ويكون الربح والوضيعة بينهما نصفين وإن تصرف كل واحد منهما فيه على الانفراد جاز"⁷.

- الأوصاف التي يراعى فيها الاجتماع هي الأوصاف التي استقرت العادة العرفية المطردة أن تكون لأشياء لا تتحكم بالانفراد، بل لا ينظر إليها بعين الانفراد أصلاً كالتابع يتبع متبوعه والذي يتبع غيره في وجوده فإنه يتبعه في حكمه، سواء كان هذا الاجتماع بأصل الخلقة أي: أن الله تعالى خلق هذا الشيء تابعا لهذا الشيء فلا يوجد إلا بوجوده، وإما أن يكون عرفياً مطرداً أي: أن العرف يقدر اجتماع هذه الأشياء ومتابعة بعضها البعض⁸.

1 - ينظر: خليل بن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح المختصر، ج8، ص: 559.

2 - ينظر: محمود بن محمد الزنجاني، تخرّج الفروع، ص: 125.

3 - ينظر: محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج3، ص: 392.

4 - ينظر: بدر الدين الزركشي، لمنثور في القواعد، ج2، ص: 397.

5 - ينظر: محمد بن محمد البارتي، العناية شرح الهداية، ج1، ص: 219، وينظر: منصور بن يونس الهوتي، كشف القناع، ج6، ص: 344.

وينظر: إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب في فقه الشافعي، ج1، ص: 281.

6 - علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، ج5، ص: 320.

7 - نشوان بن سعد الحميري، شمس العلوم، ج8، ص: 5281.

8 - ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج3، ص: 148-147.

- من الأوصاف التي هي على سبيل الانفراد لا تنقرر بها الحقائق الشرعية حتى ينظر إليها الشرع في حالة الاجتماع، فسميت الصلاة صلاة لما فيها من الدعاء، إلا أنه اسم شرعي فلا يكون الدعاء على الانفراد حتى تنظم إليها خلال آخر جاء بها الشرع، كما أن الحج القصد في اللغة، فإذا أريد به النسك لم يتم القصد وحده دون خصال آخر تنظم إلى القصد¹.

- من الأوصاف التي تقع على الدليل لا تتحقق حجبتها الشرعية إلا بالاجتماع، وهذا من جهة كونها مطلوبة بالكل وتنقرر بها القواعد والأحكام من جهة الكل، فإن أصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ، ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض فأفادت العلم القطعي².

- ومن الأوصاف لا يتحقق بها الحكم إلا باعتبار حالة الانفراد وإن كانت مؤثرة يغلب عليها الهيئة الاجتماعية، كما لو وقعت الخلطة - باعتبار هيئتها الاجتماعية مؤثرة في الزكاة - أثناء الحول، فإن لم يكن لكل واحد منهما نصاب لم يجب عليهما الزكاة، ولو حل حول ماشية أحدهما دون الآخر زكى من حل حول ماشيته زكاة الانفراد لا على الخلطة³.

3. الأساس النظري في اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد

1.3. باعتبار المبنى الأصلي في تقرير الأوصاف المركبة والمستقلة:

فإن اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد في الأحكام يكون من وجهين:

- الوجه الأول: اعتبار الاجتماع في أوصاف مستقلة (منفردة)، وهو مبني على التقرير الأصولي في اعتبار تعدد العلل مع إثبات صفة الاستقلال (الانفراد) لها، مفاده: أنه يجوز أن تتعدد العلة في الشرعيات، "لأن علة الشرع أمارات على الأحكام لمصالح العباد ويجوز أن تتعلق المصلحة بوصف واحد وباجتماع وصفين أو أوصاف"⁴.

- الوجه الثاني: اعتبار الاجتماع في أوصاف مركبة غير منفردة ولا يثبت في حقها الاستقلال والانفكاك وهو مبني على التقرير الأصولي في اعتبار العلل المركبة، مفاده: أنه يجوز التعليل بالوصف المركب باعتباره علة واحدة لأن المصلحة لا تحصل إلا بالتركيب تمثيله: إن وصف الزنا مثلا لا يستقل بمناسبة الحد إلا بشرط أن يكون الواطئ عالما بأن الموطوءة أجنبية، فلو جهل ذلك بأن وطئ من يظنها زوجته فبانة أجنبية سقط الحد لعدم مناسبة ذلك لضوابط الحد، وإن وصف القتل لا يناسب وجوب القصاص إلا بعد أن

¹ - ينظر: علي بن إسماعيل ابن سيده، المخصص، ج4، ص: 56.

² - ينظر: منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة، ج1، ص: 477.

³ - ينظر: علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي، ج1، ص: 505.

⁴ - علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص: 587، وينظر: علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص:

يضاف إليه وصف العمد والعدوان¹.

2.3. باعتبار قوة التأثير:

ويكون هذا الاعتبار في الأوصاف الشرعية التي يراعى فيها حالة الاجتماع، ويكون مؤثراً بحيث يتغير الحكم في حالة الانفراد، خاصة إذا اجتمعت عللها وكانت مركبة وتكاملت أوصافها، بحيث إذا زال أحد أوصافها انتفى الحكم مع زوالها²، وقوة تأثير حالة الاجتماع تقوم على التأسيس التالي:

- أن للهيئة الاجتماعية تأثير في العلية، فجاز ألا يكون واحد منها مؤثراً في العلية حالة الانفراد ويكون عند الاجتماع مؤثراً، فمن شأن تركيب العلة زيادة تأثير إذا أمكن أن يحصل من تركيبها أمر خارجي أو اعتباري حقيقي لا فرضي³.

- دل دليل الحس والمعقول والشرع أنه يثبت لاجتماع الأفراد ما لم يثبت للأفراد عند عدم الاجتماع، فمن الحس أن الحبل إذا اجتمع من الطاقات يثبت له من القوة ما لا يثبت من تلك القوة لطاقة أو طاقتين، وأن لكل كلمة من القرآن على الانفراد ليست بمعجزة فإذا اجتمعت صارت معجزة، وأن الحجج العقلية صارت حجة باجتماع المقدمات وكل مقدمة على الانفراد ليست بحجة. فعلم بهذا أن اجتماع الأفراد يثبت حكماً ما لا يثبته الأفراد بدون اجتماع⁴.

والعقل أيضاً يقتضي ذلك، لأن التركيب حدث بعد أن لم يكن فيجب أن يثبت له حكم بحياله لم يكون ذلك الحكم قبله، وكذلك في المشروع فإن القاضي لا يقضي بشهادة فرد، فإذا صار الشاهد اثنين يقضي بهما⁵، وقد يحدث بالاجتماع معنى يصلح لإضافة الحكم إليه يخالف ما يحدث بالانفراد كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب من دونهما، وعند الاجتماع يصير حرزاً⁶.

- أن الاستقراء دل على أن للاجتماع تأثير في أحكام لا تكون حالة الانفراد، وأن الأوصاف المجتمعة كل واحد منها كالتابع للمتبع، فاقضى الأمر أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق⁷، وأن له من المعاني لا تكون في لانفراد وله من الخواص لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان⁸.

- والأوصاف إنما تثبت الحكم إذا اجتمعت، فكل وصف على حياله حظ من المناسبة لا على الانفراد والاستقلال، وكذلك كل علة لها في حال عدمها أثر على نفي الحكم، فإن انتفى جميعها اقتضى ذلك نفي

¹ - ينظر: شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: 318، وينظر: أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، ج 4، ص: 137.

² - ينظر: عبد الملك الجويني، البرهان، ج 2، ص: 661.

³ - ينظر: محمد بن محمد البابرقي، العناية شرح الهداية، ج 6، ص: 92.

⁴ - ينظر: حسام الدين السغناقي، الكافي شرح أصول البزدوي، ج 3، ص: 1258.

⁵ - المصدر نفسه والجزء والصفحة نفسها.

⁶ - ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج 2، ص: 39.

⁷ - ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص: 144.

⁸ - المصدر نفسه، ج 3، ص: 146.

الحكم¹.

3.3. باعتبار مناسبة الاستقلال:

والقصد من ذلك ثبوت صفة الانفكاك والاستقلال للأوصاف الملازمة والمناسبة لحالة الاجتماع يقول الأمدي: " لا يمنع أن تكون مناسبة الاستقلال ناشئة أو ملازمة للهيئة الاجتماعية من الأوصاف"²، ومعنى استقلال العلة: أنها إذا انفردت استقلت في العلية فيجوز أن تكون كل واحدة منها حالة الانفرد مستقلة وفي حالة الاجتماع غير مستقلة³.

ولزيادة المعنى في استقلالية الأوصاف الملازمة والمناسبة لحالة الاجتماع فإن المقصود ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل إنها لو وجدت منفردة ثبت الحكم بها⁴، ثم إن انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفرد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفرد أمر ثابت عند الاجتماع ويسميه العلماء بالاستقلال مجازاً⁵، ويعبر عليه بعبارة " اعتبار معنى الانفرد في حالة الاجتماع " مثال ذلك: البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما معنى موجود حالة الاجتماع وهو: الانتفاع بكل واحد منهما، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي عند الاجتماع، وزيادة المعنى في حالة الاجتماع لا يلزم أن يعدم حالة الانفرد بالكلية⁶، وعلى هذا التأسيس منع مالك جمع عقود بعضها بعض، فمنع اجتماع الصرف والبيع والنكاح والبيع والقراض والبيع والمساقاة والبيع وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد، فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير وليس البيع كذلك⁷، وعلى هذا الاعتبار نهي الشارع الحكيم على الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها.

4.3. باعتبار مقتضى الأحكام الشرعية:

وذلك مبني على التقرير التالي: أن مقتضى الأحكام الشرعية إثبات العلل والذوات فيما المبني على الأصل الذي ذكر سابقاً وهو القول بتعدد العلل، والمقصود بذلك: وجود أكثر من علة لحكم واحد بحيث تكون كل علة مستقلة ومنفكة بذاتها عن غيرها مثل: اللمس والبول والمذي والغائط، فهي حقائق مختلفة تعبر عن ذوات وعلل مختلفة ومستقلة للحدث لثبوته بها، يقول القرافي: " أن الحكم إذا ثبت عقيب أوصاف ينظر إن كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها إذا انفرد: قلنا هي علة مجتمعة

1 - ينظر: علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان، ج3، ص: 747.

2 - علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص: 238.

3 - ينظر: محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج3، ص: 56.

4 - المصدر نفسه، ج3، ص: 359.

5 - المصدر نفسه والجزء والصفحة نفسها.

6 - ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج3، ص: 146.

7 - المصدر السابق، والجزء والصفحة نفسها.

كوجوب الوضوء على من بال ولامس وأمدى، فإن كل واحد منها إذا انفرد استقل بوجوب الوضوء، وكإجبار الأب لابنته البكر معلل بالصغر والبكارة على الخلاف في ذلك، فإذا اجتمعت ترتب الحكم الذي هو الإجماع، وإن انفرد وحده ترتب الحكم وأجبرت الصغيرة الثيب على الخلاف في ذلك"¹.

واجتماع العلل وتعددتها قد يكون فيه اعتبار الاستقلال والانفراد، وقد يكون فيه اعتبار التركيب وعدم الانفكاك، والحكم المعلل بأكثر من علة لا يبطله سقوط بعضها خلاف العلة المركبة، إذا تخلف جزء منها فإنها تكون باطلة لا يجوز التعليل بها كأوصاف القتل العمد العدوان في وجوب القصاص، وذلك باعتبار أن العلل الشرعية موجودات وإمارات باعثة اعتبرها الشرع في الأحكام²، فجاز تواريخها مجتمعة مع لزوم صفة الاستقلال والانفراد أو نفي ذلك.

4. الأثر الفقهي في اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد

1.4. من جهة التفرع الفقهي:

- مسألة الخلطة في زكاة المواشي: الخلطة من الأوصاف التي يراعى فيها الاجتماع والانفراد باعتبار أن فيها معنى الشركة، والمقصود بالخلطة في هذه المسألة خلطة الأوصاف بمعنى: أن يكون كل واحد من الخليطين متميزاً، فخلطاه واشتركا في عديد من الأوصاف كالمراح والشرب والمحلب والفحل والراعي على اختلاف بين الفقهاء.

وفي العموم فإن للخلطة تأثير في الأحكام عند فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، فيتعامل الخلطاء معاملة المالك الواحد في زكاة المشية وغيرها إذا تحققت شروطها.

ويرى فقهاء الحنفية أن لا أثر للخلطة في القدر الواجب ولا في النصاب في الزكاة.

وفقه المسألة: أنه من رأى تأثير الخلطة فذلك لاعتبار حالة الاجتماع وإن تحقق الانفراد ومن رأى عدم تأثيرها فذلك اعتبار لحالة الانفراد، وهذا يقوم على النظر التالي:

- اختلافهم في مقصود حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -: (وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ)³ فمن رأى اعتبار الانفراد قال: "فليس يخلو من أن يكون المراد به الاجتماع والتفريق في المكان أو في الملك أو في المال والمكان، فلما اتفق الجميع على أن من له خمس من الإبل في مكانين وجبت عليه الصدقة لاجتماعهما في ملكه، فسقط بذلك اعتبار المكان رأساً"⁴، وقالوا: "إن الزكاة يعتبر فيها الحول والملك والمالك، ثم لا يضم حول مالك إلى حول غيره ليكمل حولاً واحداً، كذلك لا يضم

1 - ينظر: شهاب الدين القرافي، الفروق، ج 1، ص: 122.

2 - ينظر: شمس الدين الفناري، فصول البدائع، ج 2، ص: 367.

3 - الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس، كتاب الحيل، باب الزكاة، رقم: 6955.

4 - أبو بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ج 2، ص: 255.

حول ملكه إلى ملك غيره ليكمل نصاباً¹.

ومن اعتبر حالة الاجتماع فذلك لأن الحديث يدل على تأثير الاجتماع والافتراق في تعيين زكاة المواشي، ولأنه نوع مال تجب في عينه الزكاة للمؤونة تأثير فيه، فوجب أن تختلف الزكاة بكثرتها وقلتها كاختلاف السقي في الزرع²، وقالوا: "للخلطة تأثير في تخفيف المؤونة فجاز أن تؤثر في الزكاة كالسوم"³، وقالوا: "إن المجتمع في المكان تجب فيه الزكاة، وإذا تفرق سقطت فيكون النهي منصرفاً إلى المالكين مخافة أخذ الساعي على الصدقة"⁴.

وهذا الخلاف مبني على التوجيه الفقهي التالي:

- أن الخلطة من حيث قوة الاجتماع فيها فائدة تخفيف المؤونة، كما أنه يحصل بالاجتماع دفع مشاق الانفراد خاصة التي تقع فيما يحقق الخلطة كالماء والمرح والمبيت والراعي والفحل وغيرها من الأمور التي تتم بها الخلطة لتحقيق مؤونة التخفيف على اختلاف في اعتبارها في معنى الخلطة عند الفقهاء.

- أن الخلطة معللة بالتهمة، ولذلك اشترط الفقهاء ألا يقصد بها الفرار من تكثير الواجب إلى تقليله، فإن قصد ذلك فلا اعتبار لها ولا اعتبار للاجتماع فيها، وإنما هي جائزة إذا أريد بها المحافظة على قصد الشارع الحكيم فيها، فإن كان في اعتبار الاجتماع أو الانفراد مخالفة لقصد الشارع فلا اعتبار لهما⁵.

- أن الذي اعتبر الاجتماع فيها، فلأن الزكاة مؤونة مالية والركن فيها هو المال ولا نظر إلى المالك فيها بل المال، فإن الاجتماع واقع في المال، ومن نظر كونها عبادة والركن فيها المالك، قال بعدم تأثير الخلطة ولم يعتبر فيها الاجتماع، إذ أن المالك إذا لم يكن يملك النصاب لم يكن من أهل هذه العبادة فاعتبر الانفراد⁶.

- مسألة الجمع بين بيع وسلف: الذي عليه الفقهاء في هذه المسألة هو النهي الذي يقتضي فساد المنهي عنه في حالة الاجتماع، بخلاف حالة الانفراد، فإن البيع من المعاوضات والسلف من القربات فتحقق فيها المعنى الشرعي إذا استقلا وانفكا عن بعضهما البعض، فإذا اجتمعا وقع النهي ولذلك وقع الخلاف في الجمع بين البيع والنكاح والبيع والصرف أو البيع والجعالة وغيرها من الصور التي تدخل في معنى بيعتين في بيعة واحدة أو صفقتين في صفقة واحدة على تفصيل فقهي في ذلك ينافي مقصود البحث.

والمسألة مبنية على التوجيه الفقهي التالي:

- أن اجتماع هذه الأوصاف جاورها من المعاني الموجبة للقبح بطريقة الاجتماع وتحقق فيها الانفكاك

1 - أحمد بن محمد القدوري، التجريد، ج3، ص: 1212.

2 - ينظر: عبد الوهاب البغدادي، الإشراف، ج1، ص: 393.

3 - شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على المقنع، ج2، ص: 534.

4 - منصور بن محمد المروزي، الاصلطام، ج2، ص: 47.

5 - ينظر: شمس الدين الحطاب، مواهب الجليل، ج2، ص: 369.

6 - ينظر: محمود بن محمد الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول، ص: 115.

في الجملة بطريق الانفراد الموجب للحل والجواز، فإن الجمع بين البيع والسلف هو من الصور التي تعتبرها الذرائع¹ بمعنى: اعتبار حالة الاجتماع فيها من شأنه أن يفتح باب الربا ويجعل المعنى الواجب للقبح وهو الربا وصفا لازما فيسقط العقد بالكلية، فإن الربا إذا دخلت على أحكام المعاملات صارت كأنها وصفا لازما لا يتصور انفكاكه إلا بالإبطال، ومن جهة أخرى فإنه يغير من أصول أحكام المعاملات، فالأصل أن الأثمان من شرطها العلم بأن تكون معلومة، فإذا انعقد البيع على السلف من جهة اعتبار الاجتماع فيها أصبحت المنفعة بالسلف مجهولة فصار الثمن غير معلوم².

- أن اجتماع البيع مع السلف هو اجتماع تضاد، وإنما ورد النهي لتضاد العقدين، ذلك أن البيع مبني على المشاحة والمغابنة، بخلاف السلف فإنه مبني على المعروف والقرب والمكارمة وأصل القاعدة: "أن كل عقدين يتضادان وصفا لا يجوز أن يجتمعا شرعا"³، يقول القاضي أبو بكر ابن العربي: "ويركب على هذا الحديث أصل بديع من أصول المالكية وهو: أن كل عقدين يتضادان وصفا ويتنقضان حكما فإنه لا يجوز اجتماعهما، أصله البيع والسلف، فيركب عليه في جميع المسائل ومنه البيع والنكاح، وذلك لأن البيع يبني على المغابنة والمكايسة خارج عن باب القرب والعبادات، والسلف مكارمة وقربة، ومن هذا الباب الجمع بين العقد الواجب والجائز ومثله بيع وجعالة ويدل على ذلك أن أخذ العوض في الجعالة مجهول ولا يجوز أن يكون معلوما، فإنه إن كان معلوما خرج عن باب الجعل والتحق بباب الإجارة"⁴.

- مسألة تعدد الأوصياء: يجوز تعدد الأوصياء بتعدد أغراض الموصى بها إليهم، فقد يكون الإيصاء لواحد وقد يكون لأكثر من واحد، فإذا تعدد الأوصياء وحدد الموصي لكل واحد اختصاصه فإن الأمر يبني على اعتبار الانفراد بحسب التخصص، أو أوصى لكل منهما أن ينفرد بالتصرف فهذا يقضي صحة التصرف على الانفراد، فإذا تعدد الأوصياء وكان الإيصاء مبني على الإطلاق من غير تحديد اختصاص أو تقييد بالانفراد أو الاجتماع كأن يقول: أو صيت إليكما النظر في شؤون أطفالي، ففي هذه المسألة مذهبان:

- مذهب الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعية على أنه ليس لأحدهما الانفراد بالتصرف، فالأصل في ذلك الاجتماع إلا فيما تقتضيه الضرورة وتستدعيه خاصة في التصرفات التي تبني على الاستعجال ولا تحتل التأخير كتجهيز الميت وقضاء دينه ورد المغصوب المعين ورد الودائع وقبول الهدايا للصغير وتنفيذ الوصية المعينة والخصومة عن الميت، فهذه التصرفات يعتبر فيها الانفراد ويشق فيها الاجتماع، ويرى أبو يوسف على الانفراد من غير استثناء⁵.

- ومذهب الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل على أنه ليس لأحدهما الانفراد بالتصرف من غير

¹ - ينظر: محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص: 522.

² - ينظر: أبو عمر ابن عبد البر، التمهيد، ج24، ص: 391.

³ - محمد بن عبد الله ابن العربي، المسالك في شرح الموطأ، ج6، ص: 38.

⁴ - المصدر نفسه، ج6، ص: 144.

⁵ - ينظر: عبد الرحمن داما أفندي، مجمع الأنهر، ج2، ص: 721، وينظر: زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب، ج3، ص: 70.

استثناء في جميع التصرفات التي تختص بالوصية، فإذا تعذر اجتماعهما فالحاكم أو السلطان يقيم أمينا مقام الغائب¹.

وفقه المسألة: أن الذي رأى الاستثناء بتحقيق الانفراد فيها، فذلك مبني على طبيعة تلك التصرفات التي تقتضيها الضرورة ومواضعها مستثناة من قواعد الشرع وهو في حقيقته استحسان على خلاف القياس، ولأن صاحب الحق فيها يستقل بالأخذ في ذلك فلا يضر استقلال أحدهما في التصرف².

وأما الذي أقر اعتبار الاجتماع من غير استثناء، فلأن الموصي قد شرك بين الوصيين في النظر، فلم يكن لأحدهما الانفراد في التصرف كالوكيلين فإنه ليس لأحدهما أن يتصرف بدون الآخر فكذلك الوصيان³.

وهذا كله مبني على التوجيه الفقهي من خلال تقرير القاعدة التالية: هل الأوصاف الشرعية يراعى فيها الاجتماع أم التجزؤ؟

فمن قال باعتبار الاجتماع على الإطلاق من غير استثناء فذلك لأن الوصاية تثبت بالتفويض من الموصي فيراعى فيه الاجتماع، ولما فوضت الوصاية لهما معا مطلقا دل بعدم اختصاص الانفراد منهما في جميع التصرفات من غير استثناء، وأن الأمور المستثناة هي من عمل الحاكم باعتباره أمين في النظر فيها⁴.

ومن قال باعتبار الانفراد راعى في ذلك التجزؤ باعتبار أن الإيصاء من باب الولاية، والولاية لا تحتل التجزؤ لأنها عبارة عن القدرة الشرعية والقدرة لا تتجزؤ وهذا الرأي لأبي يوسف، بخلاف ما ذهب إليه فقهاء الحنفية والشافعية باعتبار أن القول بالانفراد في التصرفات المستثناة هو من باب الضرورة لا من باب الولاية⁵.

والظاهر مما تقدم أن الذي استثنى من التصرفات التي تتحقق بالانفراد فذلك مبني على مراعاته للاجتماع من جهة وللانفراد من جهة أخرى، فكما تعدد الأوصياء تعدد الاعتبار بحسب طبيعة الوصايا، فالتصرفات التي لا تقتضيها الضرورة، فإنه لا يمكن أن يتحقق فيها التجزؤ والانفكاك والاستقلال، وإنما الغالب فيها الاجتماع، أما إذا اقتضتها الضرورة فالأولى اعتبار فيها الانفراد لأن التفويض بحسب ما تستدعيه الضرورة يراعى فيها الاستقلال.

2.4. من جهة التععيد الفقهي:

من بين القواعد التي تقررت في هذا البحث والمتعلقة بحالة الاجتماع وحالة الانفراد:

- ¹ - ينظر: شمس الدين الخطاب، مواهب الجليل، ج6، ص: 397، وينظر: عبد الله ابن قدامة، المغني ج8، ص: 558.
- ² - ينظر: عبد الرحمن داما فندي، مجمع الأنهر، ج2، ص: 721، وينظر: زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب، ج3، ص: 70.
- ³ - ينظر: شمس الدين الخطاب، مواهب الجليل، ج6، ص: 580، وينظر: عبد الله ابن قدامة، المغني، ج7، ص: 207-ج8، ص: 558.
- ⁴ - ينظر: شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على المقنع، ج5، ص: 220.
- ⁵ - ينظر: عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق، ج6، ص: 209، وينظر: عبد الرحمن داما فندي، مجمع الأنهر، ج2، ص: 721.

- قاعدة: الاستقلال بالشيء عند الانفراد لا يلزم منه التساوي عند الاجتماع مع التفاوت: فلو كان لرجل مائتان على شخص ولآخر عليه مائة ومات المدين وماله مائة، فإن صاحب المائة يأخذ الثلث من المائة المخلفة والآخر ثلثها، مع أن صاحب المائة لو انفرد لأخذ جملة المائة¹.
- يتم عند الاجتماع بما لا يتم عند الانفراد: "فأصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ، فإذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض أفادت العلم القطعي"².
- ويعبر على القاعدة السابقة بعبارة أخرى مفادها: يحدث عند الاجتماع ما لا يحدث عند الانفراد³.
- ومثلها كذلك: قد يحدث بالاجتماع معنى يصلح لإضافة الحكم إليه يخالف به ما يحدث بالانفراد، كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها، وعند الاجتماع يصير حرزا⁴.
- لا أثر للاجتماع في تغيير ذوات الأفراد: فإن الغنم المجتمعة لا تصير نقدا وإبلا بالاجتماع⁵.
- يغتفر عند الانفراد ما لا يغتفر عند الاجتماع: كما لو اجتمع بعد غسل النجاسة تغير اللون والرائحة فإنه يضر بخلاف لو انفرد أحدهما، ومثله لو نوى القارئ قطع سورة الفاتحة في الصلاة لم تبطل القراءة وإن سكت في أثناءها لم تبطل، فلو سكت ونوى القطع بطلت⁶.

5. خاتمة

من النتائج التي خلص بها البحث وتضمنها:

- أن الاجتماع والانفراد في الاعتبار الفقهي من الألفاظ التي تدخل تحت المعاني المجاورة والمعنى: أن اعتبار حالة الاجتماع لا يكون إلا في موضع لا يعتبر فيه حالة الانفراد والعكس.
- أن الاعتبار الفقهي لحالة الاجتماع وحالة الانفراد قائم على أوصاف تعلقت بخصوصيات تحتكم لمقتضيات الحكم الشرعي، فإن الشارع يبني الحكم على أوصاف يراد اجتماعها وقد يبني الحكم على أوصاف ويراد انفرادها.
- أن هذا الاعتبار قائم على أساس نظري مفاده: اعتبار مقتضيات الأحكام الشرعية وهو جواز تعدد العلل والقول بالعلة المركبة، والأخذ بقوة تأثير الهيئة الاجتماعية في الأوصاف وتقرير مناسبة استقلال بعض أفرادها فيها.

1 - أحمد بن محمد ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، ج1، ص: 61.

2 - منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة، ج1، ص: 477.

3 - بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ج1، ص: 626.

4 - علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج2، ص: 39.

5 - المصدر نفسه، ج2، ص: 377.

6 - الزركشي، المنثور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، 3/379.

- أن هذا الاعتبار كان له الأثر الفقهي خاصة في التفريعات الفقهية التي خرجت على أصل اعتبار حالة الاجتماع وحالة الانفراد.

- وقد تبين للفقهاء بعد التتبع لهذه المسائل المخرجة على هذا الأصل، أنها تشابهت وتناظرت حتى انقذح في ذهنهم أنها تنتظم تحت كلية عامة ومطرودة تحتكم وفقها حالة الاجتماع وحالة الانفراد في معرفة مقتضيات الحكم الشرعي.

- والبحث له تعلق بقضايا عصرية خاصة في باب العقود المستحدثة من طرف المصارف الإسلامية، فقد خرجت على هذا الاعتبار من جهة كونها من جنس اجتماع عقدين في عقد واحد كعقد الإجارة المنتهية بالتملك، وإن كان قد تناوله بعض الباحثين المختصين في الاقتصاد الإسلامي بشيء من التفصيل.

6. قائمة المراجع:

1. المؤلفات:

- ابن الأثير، مجد الدين، (1979)، النهاية في غريب الحديث، بيروت، المكتبة العلمية.
- ابن الرفعة، أحمد بن محمد، (2009)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، دار الكتب العلمية.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، (2008)، المسالك في شرح الموطأ، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، (1996)، بداية المجتهد، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، (1996)، المخصص، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ابن عباد، إسماعيل، (1994)، المحيط في اللغة، بيروت، عالم الكتب.
- ابن عبد البر، أبو عمر، (1387)، التمهيد، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن قدامة، شمس الدين، (1983)، الشرح الكبير على المقنع، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- ابن قدامة، عبد الله، (1997)، المغني، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن منظور، جمال الدين، (1414)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق، دار الكتاب الإسلامي.
- أبو جيب، سعدي، (1988)، القاموس الفقهي، دمشق، دار الفكر.
- الأبياري، علي ابن إسماعيل، (2013)، التحقيق والبيان، الكويت، دار البيضاء.
- الأزهرى، محمد بن أحمد، (2001)، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، (1989)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، السعودية، دار المدني.
- الأمدي، علي بن محمد، (1986)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي.
- البارتي، محمد بن محمد، (1980)، العناية شرح الهداية، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- البخاري، علاء الدين، (1890)، كشف الأسرار، اسطنبول، شركة الصحافة العثمانية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (2007)، صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية.
- البغدادي، عبد الوهاب، (1999)، الإشراف، دار ابن حزم.
- الهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع، مصر، مكتبة النصر.

- التهانوي، محمد بن علي، (1996)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني، محمد بن علي، (2014)، التعريفات، القاهرة، دار الطلائع.
- الجصاص، أبو بكر الرازي، (1994)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الجصاص، أبو بكر الرازي، (2010)، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية ودار السراج.
- الجندي، خليل بن إسحاق، (2008)، التوضيح في شرح المختصر، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (1997)، البرهان، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الخطاب، شمس الدين، (1992)، مواهب الجليل، دار الفكر.
- الحميري، نشوان بن سعيد، (1999)، شمس العلوم، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- داما أفندي، عبد الحمن بن محمد، (1328)، مجمع الأثر، تركيا، المطبعة العامرة.
- الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، بيروت، المكتبة العصرية.
- الزبيدي، محمد مرتضى، (2001)، تاج العروس، الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء.
- الزركشي، بدر الدين، (1985)، المنتور في القواعد، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الزنجاني، محمود بن محمد، (1398)، تخرج الفروع على الأصول، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الزيلعي، عثمان بن علي، (1314)، تبين الحقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية.
- السفغناقي، حسام الدين، (2001)، الكافي شرح أصول البزدوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- السمرقندي، علاء الدين، (1984)، ميزان الأصول في نتائج العقول، قطر، مطابع الدوحة الحديثة.
- السمعاني، منصور بن محمد، (1999)، قواطع الأدلة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (2003)، المواقفات، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشراب، محمد بن محمد، (2007)، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الشافعي، دار الكتب العلمية.
- العدوي، علي بن أحمد، (1994)، حاشية العدوي، بيروت، دار الفكر.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، (1412)، معجم الفروق اللغوي، مؤسسة النشر الإسلامي.
- العيني، بدر الدين، (2000)، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفتني، جمال الدين، (1967)، مجمع بحار الأنوار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الفناري، شمس الدين، (2006)، فصول البدائع، بيروت، دار الكتب العلمية.
- القدوري، أحمد بن محمد، (2006)، التجريد، دار السلام القاهرة.
- القرافي، شهاب الدين، (2007)، الفروق، بيروت، المكتبة العصرية.
- القرافي، شهاب الدين، (1997)، شرح تنقيح الفصول، بيروت، دار الفكر.
- الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الماوردي، علي بن محمد، (1999)، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية.
- المرزوي، منصور بن محمد، (1995)، الاصطلام، القاهرة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع.

Bibliography List

1. Books:

- Abu Jaib Saadi (1988), **Fiqh Dictionary**, Dar Al-Fikr, Damascus.
- Al-Abyari Ali Ibn Ismail (2013), **Al-tahqiq wa Al-bayan**, Dar Al-Bayda, Kuwait.
- Al-Adawi Ali Yin Ahmed (1994), **Hashiyat Al-Adawi**, Dar Al-Fikr, Beirut.
- Al-Aini Badr Al-Din (2000), **Al-Binaa Sharh Al-Hidaya**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.
- Al-Amidi Ali bin Muhammad (1986), **Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam**, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut.
- Al-Ansari Zakaria bin Muhammad, **Asna Al-Matalib**, Dar Al-Kitab Al-Islami.
- Al-Askari Al-Hasan bin Abdullah (1412), **Al-furuq**, Islamic Publishing Foundation.
- Al-Azhari Muhammad bin Ahmed (2001), **tahdhib Al-lugha**, Arab Heritage Revival House, Beirut.
- Al-Baghdadi Abdul Wahab (1999), **Al-Ashraf**, Dar Ibn Hazm.
- Al-Bahuti Mansour bin Yunus, **Kashshaf Al-Qinaa**, Al-Nasr Library, Egypt.
- Al-Barti Muhammad bin Muhammad (1980), **Al-Inaya Sharh Al-Hidaya**, Musfa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library and Press, Egypt.
- al-Bukhari Aladdin (1890), **kashf Al-asrar**, Ottoman Press Company, Istanbul.
- Al-Bukhari Muhammad bin Ismail (2007), **Sahih Al-Bukhari**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.
- Al-Desouki Muhammad bin Arafa, **Hashiyat Al-Desouki**, Al-Matabah Al-Asriyya, Beirut.
- Al-Fanari Shams al-Din (2006), **Fosul Al-Bada'i'**, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Fatni Jamal al-Din (1967), **Mujamae Bihar Al-Anwar**, Uthmani Encyclopedia Council Press.
- Al-Hattab Shams al-Din (1992), **Mawaheb Al-Jalil**, Dar al-Fikr.
- Al-Himyari Nashwan bin Saeed (1999), **Shams Al-Ulum**, Dar Al-Fikr Al-Muasadir, Beirut.
- Al-Isfahani Mahmoud bin Abdul Rahman (1989), **Bayan Al-Mukhtasar Sharh Mukhtasar Ibn Al-Hajib**, Dar Al-Madani, Saudi Arabia.
- Al-Jarjani Muhammad bin Ali (2014), **Al-tarif**, Dar Al-Tala'i, Cairo.
- Al-Jassas Abu Bakr Al-Razi (1994), **Al-Fusul fi Al-Usul**, Kuwaiti Ministry of Endowments.
- Al-Jassas Abu Bakr al-Razi (2010), **Sharh Mukhtasar Al-Tahawi**, Dar al-Bashaer al-Islamiyyah and Dar al-Siraj.
- Al-Jundi Khalil bin Ishaq (2008), **Al-Tawdih fi Sharh Al-Mukhtasar**, Najibawayh Center for Manuscripts and Heritage Service.
- Al-Juwayni Abdul Malik bin Abdullah (1997), **Al-Burhan**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Kafawi Ayoub bin Musa, **Al-kuliyaat**, Al-Resala Foundation, Beirut.

- Al-Marouzi Mansour bin Muhammad (1995), **Al-aistilam**, Dar Al-Manar for Printing, Publishing and Distribution, Cairo.
- Al-Mawardi Ali bin Muhammad (1999), **Al-Hawi Al-Kabir**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Qadouri Ahmed bin Muhammad (2006), **Al-Tajirid**, Dar Al-Salam, Cairo.
- Al-Qarafi Shihab al-Din (1997), **Sharh Taqnih Al-Fusul**, Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Qarafi Shihab al-Din (2007), **Al-furuq**, Modern Library, Beirut.
- Al-Saghnaqi Hossam Al-Din (2001), **Al-Kafi Sharh Usul Al-Bazdawi**, Al-Rushd Library for Publishing and Distribution.
- Al-Samani Mansour bin Muhammad (1999), **Qawatie Al-adila**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Samarqandi Aladdin (1984), **Mizan Al-usul fi natayij Al-euqul**, Doha Modern Press, Qatar.
- Al-Sharab Muhammad bin Muhammad (2007), **Explanation of the Poetic Evidence**, Al-Resala Foundation, Beirut.
- Al-Shatibi Ibrahim bin Musa (2003), **Al-Muwafaqat**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Shirazi Ibrahim bin Ali, **Al-muhadhab fi fiqh Al-shaFii**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Thanawi Muhammad bin Ali (1996), **kashaf aistilahat Al-funun wa Al-eulum**, Lebanon Library Publishers, Beirut.
- Al-Zanjani Mahmoud bin Muhammad (1398), **Takhrij Al-furue eala Al-usul**, Al-Resala Foundation, Beirut.
- Al-Zarkashi Badr Al-Din (1985), **Al-Manthur fi Al-Qawa'id**, Kuwaiti Ministry of Endowments, Kuwait.
- Al-Zayla'i Othman bin Ali (1314), **Tabyen Al-Haqayiq**, Al-Kubra Al-Amiriyya Press, Cairo.
- Al-Zubaidi Muhammad Mortada (2001), **Taj Al-Arous**, Ministry of Guidance and Information, Kuwait.
- Dama Effendi Abdul Hamman bin Muhammad (1328), **Majmae Al-Anhar**, Al-Amira Press, Turkey.
- Ibn Abbad Ismail (1994), **Al-Muhit fi Al-Lughah**, Alam Al-Kutub, Beirut.
- Ibn Abd al-Barr Abu Omar (1387), **Al-tamhid**, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Morocco.
- Ibn Al-Arabi Muhammad bin Abdullah (2008), **Al-Masalik fi Sharh Al-Muwatta**, Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Ibn al-Atheer Majd al-Din (1979), **Al-nihayat fi gharib Al-hadith**, Scientific Library, Beirut.

- Ibn Al-Rifa'ah Ahmed bin Muhammad (2009), **kifayat Al-nabih fi sharh Al-tanbih**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Manzur Jamal al-Din (1414), **Lisan Al-Arab**, Dar Sader, Beirut.
- Ibn Najim Zain Al-Din, **Al-Bahr Al-Ra'iq**, Dar Al-Kitab Al-Islami.
- Ibn Quedamah Abdullah (1997), **Al-Mughni**, Dar Alam Al-Kutub for Printing, Publishing and Distribution, Riyadh.
- Ibn Quedamah Shams al-Din (1983), **Al-sharh Al-kabir ealaa Al-Muqni'**, Dar al-Kitab al-Arabi for Publishing and Distribution, Beirut.
- Ibn Rushd Muhammad bin Ahmed (1996), **bidayat Al-mujtahid**, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Ibn sayidih Ali bin Ismail (1996), **Al-mukhasas**, Arab Heritage Revival House, Beirut.



التأصيل الفقهي لانتقاز البيع بالجهالة عند الإباضية *Juristic Rooting of the Effect of Ignorance on Sale Contract in Ibādī jurisprudence*

ط.د/ عبد الله بن أحمد السليمي*
الجامعة العالمية الإسلامية – كوالالمبور (ماليزيا)
asuleimi@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/06/15 تاريخ الاستلام: 2023/08/03 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: هذا البحث دراسة تحليلية لمصطلح انتقاز البيع في الفقه الإباضي المشرقي وما يرتبط به من أحكام كالمتمامة والغير، يوضح الباحث فيها مدلول هذه المصطلحات ويميزها عن غيرها من المرادفات أو المفاهيم كما يبين أهم سبب لانتقاز البيع عند الإباضية وهو الجهالة والفرق بينه وبين الغرر الممنوع شرعا، وما يترتب من أحكام على الحكم بانتقاز البيع، وفي البحث مقارنة بين أحكام البيع المنتقض في المذهب الإباضي وما يقابلها من أحكام في المذهب الحنفي، وتعد الدراسة تمهيدا لمزيد من البحث والتأصيل لنظرية العقد عند الإباضية.

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: البيع المنتقض؛ المتمامة؛ الإباضية؛ الجهالة.

Abstract: This is an analytic study of the terms (*intiqād, mutāmamah and ghiar*) that are usually used by *Ibādī* jurists to describe the sale contract when it is affected by an ignorance of one of the involved parties. The study tries to distinguish the difference between *gharar* and ignorance in *Ibādī* jurisprudence; and how each of *gharar* and ignorance can affect the sale contract. There is also a comparison between the rulings of affected sale contract by ignorance in *Ibādī* jurisprudence and *Hanaḥī* jurisprudence. This study is a preface of further studies in the theory of contract in *Ibādī* jurisprudence.

Keywords: *intiqād* of the sale, *mutāmamah*, *Ibādī*, ignorance.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن من الصعوبات التي يواجهها المطالع للفقهاء الإباضي - لا سيما المشرقي منه - غموض بعض مصطلحاته وتشتت مسائله واختلاف فروعه على أصول متعددة دون تبين، فيحار المرء كيف يجمع بينها وينظم عقدها، ومن ضمن تلك المصطلحات الغامضة مصطلح الانتقاض والمتاممة والغير في البيوع وما يتعلق بها من أحكام، فكثيرا ما نجدهم يعبرون عن البيع بأنه منتقض وأن للبائع أو المشتري الغير، ولهما متاممة البيع أو نقضه إن شاء، ويفرقون كثيرا بين البيع الفاسد والبيع المنتقض من حيث إمكان المتاممة واستحقاق الغلة، فكانت فكرة هذا البحث أن تقرب هذه المصطلحات للباحثين مع بيان تأصيلها الشرعي وما يترتب عليها من أحكام، ولا تخلو هذه الدراسة من مراجعة لبعض ما جاء في الفقه الإباضي، يعرضها الباحث على السادة الفقهاء حتى ينظروا فيها ويتأملوها، فيقروها إن رأوا صوابها أو يبينوا خطأها إن كانت للخطأ أقرب، والله الموفق للخير.

1.1. أسئلة البحث

يحاول الباحث في دراسته الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما المقصود بالبيع المنتقض؟ وما الفرق بينه وبين البيع الفاسد؟
- ما وجه كون الجهالة سببا لانتقاض البيع؟ وهل يقول الإباضية بجواز الغرر في البيوع؟
- من الذي يستحق نقض البيع؟ وكيف تزول صفة الانتقاض من البيع؟
- من الذي يستحق غلة المبيع في البيع المنتقض؟ ومن الذي يتحملة مغارمه؟

2.1. أهمية البحث

للدراية أهمية في إبراز معالم نظرية العقد عند الإباضية، فإنها تتعلق بالأسباب التي تؤثر في لزوم العقود وتبيح فسخها من قبل الطرفين أو أحدهما، وتبين مواطن الإشكال فيها لبحث الباحثين على دراستها والإجابة عنها، كما أنها تساعد في تقريب الفقه الإباضي للباحثين من المذهب وغيره.

3.1. منهج البحث وحدوده

وقد سلك الباحث في دراسته منهج الاستقراء لجمع شتات المسائل المتعلقة بالموضوع، ليسهل بعد ذلك تحليلها وتبينها وردها تحت قواعد وضوابط تنظمها وتمهد للبناء عليها، فإن الدراسة مختصة بباب البيوع، ومصطلح الانتقاض مستعمل في أبواب أخرى في المعاملات المالية وفي باب النكاح، وأغلب مادة البحث من الفقه الإباضي المشرقي لاختصاصهم بهذا المصطلح تقريبا، ولا يكاد يرجع للفقهاء المغربي إلا لماما لأجل التوضيح.

4.1. الدراسات السابقة

ولا توجد حسب علمي دراسات سابقة في هذا الموضوع، بل ربما كانت عبارة بعض من تصدر للكتابة في فقه المعاملات عند الإباضية مشعرة بغموض المصطلحات عندهم أيضا، وأرجو من هذه الدراسة أن تكون فاتحة للبحث في هذا الموضوع، فإن باب القصور فيها كبير لعوامل عدة ليس آخرها قلة بضاعة كاتبها.

5.1. خطة البحث

- قسمت هذا البحث على مطالب:
- تعريف الانتقاض لغة واصطلاحا وتمييزه عن مصطلح الفساد.
- التقرير الفقهي لانتقاض البيع بالجهالة.
- من الذي يستحق فسخ البيع المنتقض.
- حكم إخفاء حق النقض إذا علم به أحد المتعاقدين.
- كيفية المتاممة ومسقطات حق النقض.
- حكم الضمان والغلة في البيع المنتقض.
- مناقشة صور حكموا فيها بالنقض وأباحوا الإقدام عليها ابتداء.
- مقارنة بين المذهب الإباضي وغيره من المذاهب في بيع المجهول صفة وخيار الرؤية.
- الخاتمة.

2. تعريف الانتقاض لغة واصطلاحا وتمييزه عن مصطلح الفساد

1.2. تعريف الانتقاض لغة واصطلاحا:

قال ابن فارس: النون والقاف والضاد أصل صحيح يدل على نكث شيء¹، والنقض إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء²، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن نقض العهد والميثاق أي عن الحنث فيه والعمل بخلاف مقتضاه، ويقال انتقض الجرح بعد برئه وانتقض الأمر بعد التثامه³، ومن هذا الأخير أخذ المشاركة من فقهاء الإباضية حين وصفوا العقود بالانتقاض، ولم أجد فيما بحثت تعريفا للبيع المنتقض إلا أنه يمكن أن يعرف عندهم بأنه بيع عرض عليه من العلل ما أثر في إحكامه فنقضه، فصار دون العقد الصحيح اللازم.

فالانتقاض وصف يُثبت لطرفي العقد أو أحدهما حقَّ فسخ العقد لأسباب معينة سواء كان خيارُ

¹ - ابن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة: 470/5.

² - ابن منظور، لسان العرب: 242/7.

³ - ابن منظور، لسان العرب: 242/7.

فسخه ثابتا لكلا الطرفين أم كان خاصا بأحدهما¹، أي أن البيع منعقد بين الطرفين، ولذلك يصح لكل من الطرفين الانتفاع بما قبضه في البيع المنتقض ما لم ينقضه الطرف الآخر عند أكثر الإباضية²، ويعبرون عن ذلك بقولهم: إذا تتاماه تم وإلا انتقض³، فالمتامة هي التصريح بالرضا بالبيع بعد إزالة سبب انتقاضه، والانتقاض بهذا المعنى شبيهه جدا بخيارات البيوع عند فقهاء المذاهب الأخرى.

وقد يعبر عن البيع المنتقض بالبيع الضعيف⁴ للعلة نفسها، وأحيانا يعبرون عنه بالمجهول⁵، وذلك لأن الجهالة من أكثر أسباب الانتقاض عندهم كما سيأتي، فوصف البيع بأنه مجهول قد يعني أن له حكم البيع المجهول ولا يلزم أن البيع به جهالة، كما يكثر تعبيرهم عن خيار الفسخ بثبوت الغير⁶، أي يثبت للمشتري أو البائع حق تغيير الصفقة بالرجوع عنها وفسخها.

ولانتقاض البيع أسباب مختلفة سيأتي ذكرها في التقرير الفقهي لانتقاض البيع.

2.2. تمييز مصطلح الانتقاض عن مصطلح الفساد:

إذا عبر الإباضية عن العقد بأنه فاسد، فالمقصود من ذلك غالبا أنه محرم باطل غير منعقد، ومما جاء في الفرق بين البيع الفاسد والبيع المنتقض قول أبي الحواري: "وليس البيع الفاسد كالبيع المنتقض؛ لأن البيع المنتقض الغلة للمشتري بالضمان"⁷، وجاء في مسألة عن أبي سعيد: "مسألة: وقلت في البيوع الفاسدة والمنتقضة الداخل فيها والعامل بها: أتجزية التوبة منها وليس عليه ردها؟ فعلى ما وصفت: فأما البيوع الفاسدة فهي لاحقة بالربا ولا توبة لصاحبها إلا برد ذلك مع التوبة، ولا يسعه ذلك، وذلك في جميع ما كان من البيوع لا يجوز فيه إلا رأس ماله، وأما ما كان من البيوع منتقض؛ فإن تتامما على ذلك تم..."⁸، وقال ابن بركة في الجامع: "...والاختلاف الذي بين العلماء في نقض البيوع وإفساد آخرين لها لما قام لكل واحد منهم دليل حدث به ما حكم فيه إلى أصل من البيوع المذكورة في الكتاب والسنة..."⁹، وجاء في مسألة عن ابن عبيدان: "وبيع السكر والقت إذا كانا مدركين تدخله الجهالة، فإذا مات أحد المتبايعين؛ فقول: يثبت البيع بموت أحدهما. وقول: إن البيع لا يثبت، وهو منتقض، وأما إذا كانا غير مدركين، فهذا بيع فاسد لا يثبت،

1 - سيأتي من نصوصهم لاحقا ما يؤيد هذا المعنى، وجاء في عبارة للإمام عبد الله بن حميد السالمي وصف النقض بانتفاء الصحة إلا أن ذلك سبق قلم فيما يبدو، وهو يقصد انتفاء اللزوم، لأنه وصف العقد المنتقض بالجهالة بالصحة في موضع آخر، ينظر: عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام عبد الله بن حميد السالمي: 125/5، 191.

2 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة الحواوي طرقها الوسيعة: 163/55.

3 - محمد بن جعفر الأزكوي، الجامع لابن جعفر: 47/5.

4 - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 20/43.

5 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 184/53.

6 - مهنا بن خلفان البوسعيدي، لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخيار: 242/9.

7 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 75/54.

8 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 236-235/53.

9 - عبد الله بن محمد السليبي، كتاب الجامع: 372/2.

ولو مات أحد المتبايعين، والله أعلم.¹

وسئل الشيخ الزاملي: "وفي طناء النخل قبل أن تزهو أو تعرف بألوانها، أيكون فاسدا من جهة الربا إن وجب الرد، أم من جهة النقض الذي إذا تماماه تم؟ قال: إن كان وقع فيه الطناء على أن يترك إلى أن تدرك، فهذا فاسد من طريق الربا، ولا تحل المتاممة فيه، وإن كان اشتراها ليقطعها من حينه، فذلك جائز، فإن تركها بطيبة نفس البائع بعد ذلك لم يضق عليهما إذا تمامتا على ذلك، وإن كان اشتراها ولم يشترط قطعها ولا تركها، ففي الحكم يجري في هذا الاختلاف؛ فقول: هو فاسد من طريق الربا، وقول: هو من المنتقضات التي تجوز فيها المتاممة، وأما في الحلال والحرام فعلى ما أسس في البيع والنيّات، والله أعلم.²

وفي مسألة لأبي نهبان في حكم زكاة الفطر عن العبد إذا دخل في ملك المزي قال: "قلت له: فإن كان دخوله في يده لشراء فاسد أو منتقض، ما القول فيه؟ قال: أما في موضع فساد البيع لعدم جوازه في الأصل؛ فزكاته على البائع؛ لأنه لم يخرج عنه، وأما في موضع جواز النقض عليه، والمتاممة فيه، فإن كان الرد من المشتري في ليلة الفطر أو في يومه بعد القبض؛ ففي عليه.³

والتمييز بين الفاسد والمنتقض هو الغالب في عبارتهم إلا أنهم قد يستعملون الفساد في البيع المنتقض كما قد يستعملون النقض في البيع الفاسد، فقد قال أبو سعيد: "ما كان من بيع الثمار قبل دراكها على معنى حصادها بعد الدراك، فيدخله الفساد من طريق الربا، وما كان مدركا إلا أنه غائب فيدخله الفساد من طريق النقض بالجهالة لا من طريق الربا، وما كان من المنتقضات كله جائز فيه المتاممة والحل.⁴، فعبر بالفساد في النقض بالجهالة، كما وصف بعضهم صرف الدراهم بالدراهم نسيئة بأنه بيع منتقض فاسد.⁵

وأحيانا يستعملون المتاممة التي تأتي عادة مع وصف العقد بالانتقاض فيما حكموا فيه بالحرمة، ففي مسألة عن ابن أبي نهبان في البيع وقت النداء يوم الجمعة قال: "لا ينعقد البيع من حين يستمع النداء إلى انقضاء الصلاة، فهو باطل، وكلّ باطل فهو غير تامّ. كذلك في المساجد والصلوات في كلّ وقت بيع باطل، وبيع الغرر مثله، ولو تماماه في موضع يصحّ لهما؛ فالمتاممة بيع ثانٍ، ولكن لا بدّ وأن يأتيا بالتعمّد على البيع على غير النسيان، وما أشبهه ممّا يعذران به، فعليهما التوبة، وإن مات أحدهما قبل المتاممة في محلّ جوازها؛ كان أمر ذلك إلى الورثة، إن كانوا ممّن يملك أمرهم، وإلا ردّه إلى الورثة ويصير مدعيا في بقاء الثمن على هالكهم، إن كان قد سلمه، والله أعلم.⁶، فعبر بالمتاممة مع حكمه على البيع بالحرمة، وهذا يعني أنهم إذا عبر عن العقد بأنه منتقض فلا يلزم من ذلك عدم إثم الطرفين أو أحدهما، فقد يكون آثما بسبب غشه

1 - سالم بن خميس المحيلوي، فواكه البستان الهادي إلى طريق طاعة الرحمن: 78/3.

2 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 141/54.

3 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 312/29.

4 - محمد بن جعفر الأزكوي، الجامع لابن جعفر: 45/5.

5 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 384/53.

6 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 165/23.

وتدليسه، إلا أن العقد لا يكون باطلا.

ومما ينبغي التنبيه له أيضا أن الفقهاء كثيرا ما يعبرون عن العقد بأنه لا يجوز، ويقصدون بذلك عدم الثبوت ولا يقصدون التحريم، يقول أبو نهبان: "...والقول في بيع مثل هذا من المجهولات بأنه إنما تدخله العلة بالنقض ممن له بالحق نقضه، وإن قيل فيه بأنه لا يجوز في كثير من الأشياء، فالمعنى أنه لا يثبت ولا يصح مع النقض له، لا أنه لا يجوز من طريق الحرام الذي لا يسع الدخول فيه كذلك على الرضى، ولا تجوز فيه المتامة، ولا عليه هنالك، فهو الأصح"¹، وللإمام السالمي ما يفيد هذا المعنى أيضا عند حديثه عن بيع الأعمى في جوهره وفي جواباته².

هذا، وينبغي التنبيه إلى أن مصطلح الانتقاض إنما يكثر استعماله عند المشاركة من فقهاء الإباضية، فلا يكاد يذكر عند المغاربة إلا من قبيل النقل عن كتب المشاركة³.

3. التقرير الفقهي لانتقاض البيع بالجهالة

جاء في قاموس الشريعة: "مسألة: وذكرت أن أبين لك ما يجب به النقض في جميع البيوعات من أي الوجوه؛ فالنقض يدرك في المجهولات من البيوع، والبيع الخيار والرهن إذا كان في المبيع، والغبن على بعض القول، والشروط المجهولة، ولعل غير ذلك، والله أعلم"⁴، فأشار هنا إلى سبب الجهالة في البيع أو في شروطه وشرط الخيار والغبن، وأما الرهن في المبيع فلعله يقصد بيع السلعة المرهونة لحق شخص، فإن البيع منتقض في هذه الحالة لتعلق حق الغير بالمبيع، وفي كتاب الضياء: "ومن البيوع المنتقضة بيع الليل فيما لا يرى إلا في النهار، وبيع الشيء الغائب، وبيع ضعيف البصر، وبيع العبد بغير إذن سيده، وبيع الصبي بغير إذن أبيه، وبيع الأمين أمانته، وبيع المسترعى رعايته، فإن تتاموا بعد المعرفة فجائز، وإن نقضوه انتقض، وبيع الحيوان إن كان غائبا"⁵.

وأشار كذلك الإمام السالمي إلى أسباب انتقاض البيوع في كتابه جوهر النظام حيث قال:

وحيث إن الغش والخديعة ... في البيع حرم مقتضى الشريعة
قد أثبتوا لبائع أو مشتري ... طرقا بها يثبت حكم الغير
أعمها الجهل بما قد بيعا ... فإنه يعمها جميعا
فيدخل المغشوش والمعيب ... في حكمها وتدخل الغيوب

¹ - جميل بن خميس السعدي قاموس الشريعة: 252/55.

² - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام: 2/498، عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام عبد الله بن حميد السالمي: 5/125.

³ - ينظر مثلا: أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل، 8/641، 9/281، 10/557.

⁴ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 55/186.

⁵ - سلمة بن مسلم العوتي، الضياء: 21/288.

لأنه لو لم يكن قد جهلا ... بذالك ما كان له أن يبطلا¹

فذكر من أسباب انتقاض البيوع الغش والخديعة والعيوب، وهي أسباب ورد في السنة النبوية ما يدل عليها، ففي الحديث عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلما، إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر"²، وهذا يشمل الغش والخديعة لمن اشتراها بقصد الحلب، وقد يحمل عليه العيب إذا كانت لا تدر اللبن أبداً، ومما استدل به على ثبوت خيار العيب حديث عائشة أن رجلاً ابتاع غلاماً، فأقام عنده ما شاء الله أن يُقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله قد استغلّ غلامي، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الخراج بالضممان"³، فرد المبيع على البائع دليل على أن المشتري بالخيار عند وجود العيب.

وقد قرر الإمام السالمي سبب النقض بالجهالة بتنقيح المناط في خيار العيب وخيار الخديعة والتدليس؛ فرأى أن الوصف الموجب للخيار في هذه الأحوال إنما هو جهالة المشتري بذلك العيب أو الغش والتدليس، فحملوا على العيب جهالته بأي صفة من صفاته إذا لم يرتضها حين علمه بها، ولو لم تكن عيباً في عرف الناس⁴.

إلا أنه يمكن الاستدلال على ثبوت الخيار بجهالة المبيع بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه"⁵، والاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأول: أن تكون الرؤية بمعنى البصر كما هو الظاهر، وإطلاق الحديث يفيد أن الخيار ثابت سواء كان الشراء مسبقاً بوصف يبين صفات المبيع أم لم يكن هناك وصف، كما أن إثبات الخيار يقتضي انعقاد البيع ابتداءً، ويُحمّل الجهل بالصفات غير المرئية على الجهل بالصفات المرئية من باب القياس أو دلالة الموافقة.

الثاني: أن تكون الرؤية هنا بمعنى العلم، فيكون الخيار بالجهالة منصوباً عليها بالحديث، فكأنه قال: من اشترى شيئاً لم يعلمه، فهو بالخيار إذا علمه.

وعلى كلا الوجهين يمكن الاستدلال بالحديث على ثبوت الخيار لمن لم ير أو يعلم بعض صفات المبيع

¹ - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام: 476/2.

² - أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع ألا يحفل بالإبل والبقر والغنم وكل محفلة برقم 2148، من طريق أبي هريرة، ص 344.

³ - أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، برقم 3508، من طريق عائشة، ص 505.

⁴ - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام: 476/2.

⁵ - أخرجه الدارقطني، كتاب البيوع، برقم 2803، مرسل من طريق مكحول، ج 3، ص 382، وقال الدارقطني: هذا مرسل، وأبو بكر بن أبي مريم ضعيف، يشير إلى بعض رجال الحديث، وقد يكون ضعف الحديث هو السبب في تقرير عبد الله بن حميد السالمي لحق النقض بالجهالة بحديث خيار العيب.

من باب دلالة التضمن.

وأشهر أنواع الجهالة هو بيع الأعيان الغائبة عن المتعاقدين وقت البيع دون أن يكون لهما أو لأحدهما معرفة سابقة بها، ومن أنواعها الجهل بصفات المبيع لاستتارها مثلا كأن تكون مستترة داخل وعاء أو نحوه، وكذلك الجهل ببعض الشروط المقترنة بالبيع أو الجهل بالثمن والغبن فيه بأكثر مما يتعارف الناس عليه، وربما ظن الباحث في مصنفاتهم أنهم يجيزون الغرر في البيوع، وذلك أنهم ينصون أنه لا يوجد دليل على حرمة بيع المجهولات¹، بل قد ذكر المحقق الخليلي في جواب له ردا على بعض أهل العلم: "... وكأنه لم ير في الأثر المجتمع ما اجتمع المسلمون عليه من جواز الغير في المجهولات، وقد شحنت به الآثار، وتداولته العلماء فلو كان بيع المجهول حراما، فأى معنى لجواز الغير منه، وهلا قيل فيه: إنه حرام مثل الربا فلا يحتاج إلى غير، ولكن أجمعوا أنه بيع حلال جائز بلا خلاف، ويجوز الغير لمن أراد الغير، فجواز ذلك لا يحرم أصل المبيع، ولا خلاف بين هذا أبدا إلا إن كان الشيخ يريد أن يسوي بنفسه قاعدة شرعية، والله أعلم"².

والحق أنهم يرون حرمة الغرر³، فقد ذكر أبو الحواري أنه لا يسع لأحد أن يشتري من الأعمى⁴، ولا وجه لهذا المنع إلا أنه يرى هذا البيع نوعا من الغرر⁵، وجاء ذكر تحريم الغرر عند أبي سعيد⁶ والشيخ الصبيحي⁷ والشيخ جاعد⁸ والمحقق الخليلي⁹، إلا أن المطالع للفقهاء الإباضي قد يجد إباحة صور هي أقرب إلى حكم الغرر، وسيأتي مناقشة بعض منها لاحقا بإذن الله.

1 - وردت عبارة "ولا دليل يوجب حجر المجهولات بالتحريم" وقريب منها عند أبي الحواري وأبي سعيد والشيخ الصبيحي والشيخ جاعد وعبد الله بن حميد السالمي، ينظر: محمد ابن الحواري، جامع أبي الحواري: 2/156، محمد بن سعيد الكدومي، زيادات أبي سعيد على كتاب الإشراف لابن المنذر: 3/248، 297، 478-479، جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 5/252، عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام عبد الله بن حميد السالمي: 5/189.

2 - سعيد بن خلفان الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان: 5/276-277.

3 - لا أعلم أن أحدا من أصحابنا يقول بجواز بيع الغرر إلا ما جاء في الضياء للعوتي: "ولا يجوز بيع العبد الأبق والجمل الشارد لنبي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر، وأجاز بعض ذلك، وكل ما كان في معنى الغرر مثله"، وأظنه يقصد أن بعضهم أجاز هاتين الصورتين، وهما بيع العبد الأبق والجمل الشارد، ولا يلزم من ذلك جواز مطلق الغرر، وإن كان القول بجوازهما مشكلا، والله أعلم، وقد حكم أبو نيهان بالشذوذ على هذا القول لكونه من الغرر كما حكم بفساد البيع في الصورتين أبو عبدالله وأبو علي وأبو الحواري وأبو سعيد رحمهم الله جميعا، ينظر: سلمة بن مسلم العوتي: سلمة بن مسلم الضياء: 21/291، جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 53/131، 241-242/54، 296، 305.

4 - هناك أكثر من جواب لأبي الحواري في بيع الأعمى، وهو يثبت بيع الأعمى فيما لا يحتاج إلى رؤية مثل بيع ماء الأفلاج أو فيما كان يعرفه قبل ذهاب بصره والمبيع مما لا يتغير بسرعة عادة، وفي بعض أجوبته التي رأى فيها عدم جواز بيع الأعمى قال: "وفي الأصل أن بيع الأعمى لا يجوز، وهو مردود، ولا يسع أحدا أن يشتري من الأعمى ويرد عليه ماله"، وتأويل هذه العبارة بأن المقصود منها عدم ثبوت البيع دون التحريم كما يذكر بعضهم خلاف الظاهر فيما يبدو، ينظر: جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 71/515، 521.

5 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 71/513.

6 - محمد بن سعيد الكدومي، زيادات أبي سعيد: 3/242-243.

7 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 53/127.

8 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 53/98، 100.

9 - سعيد بن خلفان الخليلي، أجوبة المحقق الخليلي: 7/112.

والغرر المحرم عند كثير منهم ينحصر فيما كان معدوماً غير موجود أصلاً أو غير متحقق الوجود كالجنين في البطن أو غير مقدور على تسليمه كالطير في السماء والسمك في الماء والعبد الأبق والجمل الشارد، أما ما كان موجوداً في الأصل مقدوراً على تسليمه فليس من الغرر بيعه عند كثير من الإباضية ولو جهل الطرفان أو أحدهما صفاته¹، ويمثلون لهذا بالجزر والبصل تحت الأرض وبالحبوب في السنبلة أو في الأوعية، والبيع في هذه الحالة عندهم منتقض.

ولعلمهم استندوا في استثناء هذه الصور من حكم الغرر المحرم إلى حديث خيار الرؤية السابق وما يروى أنه: اشترى طلحة بن عبيد الله من عثمان بن عفان مالا، فقيل لعثمان: إنك قد غبنت وكان المال بالكوفة وهو مال آل طلحة الآن بها، فقال عثمان: لي الخيار، لأنني بعته ما لم أر، فقال طلحة: إليّ الخيار، لأنني اشتريت ما لم أر، فحكما بينهما جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، ففُضِيَ أَنَّ الْخِيَارَ لَطَلْحَةَ، وَلَا خِيَارَ لِعِثْمَانَ²، فظاهر الحديث والرواية جواز الإقدام على البيع مع الجهالة بصفات المبيع، وإلا كان البيع باطلاً ولا حاجة لثبوت الخيار، وهذا الأثر ينفي الخيار عن البائع ولو كان جاهلاً بالمبيع إلا أن يقال: إن عثمان كان يرى أنه يستحق الخيار، وحكم جبير إنما هو لفصل النزاع في المسألة ولا يلزم منه رجوع عثمان عن رأيه في ثبوت الخيار للبائع إذا كان جاهلاً بالمبيع.

وأنكر القطب في شرح النيل وجود القول بجواز بيع الجزر والبصل تحت الأرض عند أصحابنا، واعترض على من استدل على جواز ذلك بما يذكره الفقهاء من جواز المتاممة في هذا البيع بأن المتاممة إنما تكون بعد إظهار المبيع، وأن المتعاقدين قد عصيا بفعلهم السابق³، والصواب أن القول بجواز بيع الجزر ونحوه تحت الأرض موجود، ولكنه بيع غير لازم، والمتاممة إنما هي إسقاط لحق الفسخ تلفظاً كما سيأتي بإذن الله، ولذلك عندما سئل الإمام الخليلي عن هذه المسألة قال: "بيع الجزر والبصل قبل قلعه قال الشيخ ابن يوسف: لا يصح، فهو من قبيل الحرام، والوالد سعيد بن خلفان يقول: منتقض، فإن أتموه تم، وبه قال جماعة من العلماء..."⁴.

هذا، وقد توسع الإباضية في قبول الجهالة في البيوع والحكم بانعقادها غير لازمة، فالمطالع لتفريعاتهم يجدهم كثيراً ما يحكمون بانتقاض البيع مع أن الجهالة مغتفرة لا ينبغي الالتفات إليها أو يحكمون بجواز البيع مع جهالة فاحشة اتكالا إلى حق فسخ البيع عند التنازع، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى الخصومات والنزاعات بسبب عدم استقرار البيوع وثباتها، ولعل الأولى أن تغتفر الجهالة حيث يمكن اغتفارها، فيحكم بثبوت البيع لا بانتقاضه، فإذا كانت غير مغتفرة لم يجز الإقدام على البيع إلا إن ضبط الأمر بمدة يتمكن فيها المتبايعان من إزالة الجهالة والبت في البيع، فيكون البيع مقروناً بشرط الخيار.

¹ - محمد بن سعيد الكدومي، زيادات أبي سعيد على كتاب الإشراف لابن المنذر: 242/3-243.

² - أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار: 10/4.

³ - محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل: 522/8.

⁴ - محمد بن عبد الله الخليلي، الفتح الجليل من أجوبة الإمام أبي خليل: 275.

والظاهر من كلامهم أن خيار النقص ثابت بالشرع ابتداءً غير محتاج إلى اشتراط من المتعاقدين، بل يكون البيع منتقضا وإن ظن المتعاقدان أنه ثابت لازم، ولذلك ناقش فقهاء الإباضية حكم إخفاء أحد المتعاقدين حق النقص عن الآخر إذا علم بانتقاض البيع دون صاحبه، وهو ما يناقش في المطلب الرابع بإذن الله.

بقي التنبيه أن بعض المغاربة من فقهاء الإباضية يرون عدم ثبوت خيار فسخ البيع بالعيب، وإنما للمشتري أرش النقص، وقال القطب عن هذا القول: "وبه العمل في هذه البلاد"¹، ومقتضى هذا القول عدم ثبوت الفسخ بالجهالة من باب أولى.

4. الذي يستحق فسخ البيع المنتقض

اختلف الإباضية في البيع المنتقض بالجهالة، هل من حق العالم بالمبيع أن يطلب نقض البيع كالجاهل به؟ فقيل: حق النقص مختص بالجاهل فقط، ولا يحق للعالم بالمبيع أن يطلب نقض البيع²، واختار هذا القول أبو سعيد في أجوبته في الجامع المفيد³، وقيل: للعالم حق نقض البيع كالجاهل، ونُسب إلى محمد بن محبوب⁴، واختار هذا القول أبو سعيد في الاستقامة، ونسبه إلى الأكثر⁵، وفي رواية أبي الحواري عن أبي المؤثر عن ابن محبوب أن البائع العارف بالمبيع له حق النقص ما لم يقبض المشتري المبيع، فإذا قبضه لم يكن لأحدهما رجعة⁶.

ووجه اختصاص الجاهل بحق النقص عند من يقول بذلك واضح، وأما من يرى أن حق النقص ثابت للعالم كذلك فلم أجد توجهاً له، ولعلمهم رأوا أن العقد إما أن يكون لازماً وإما أن يكون منتقضا، فإذا كان منتقضا فالحق في نقضه لهما جميعاً، أو رأوا أن العدالة تقتضي أن يكون له حق النقص أيضاً من باب تكافؤ الطرفين.

وأما إذا كان النقص بغير الجهالة والعيوب كالغش والتدليس، فقد ذكر أبو سعيد في الاستقامة أن حق النقص خاص بالمشتري عند الأكثر، وقيل: للبائع ما للمشتري من حق النقص⁷.

ومع اتفاقهم على ثبوت حق الفسخ للجاهل إلا أنهم اختلفوا في صور منها:

- هل يعد علمه السابق بالمبيع مسقطاً لحقه في الفسخ إذا لم يكن المبيع حاضراً عند البيع؟ فقيل:

¹ - محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل: 397/8.

² - خميس بن سعيد الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين: 147-148.

³ - محمد بن سعيد الكدومي، الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد: 280/3.

⁴ - أحمد بن عبد الله الكندي، المصنف: 129/24، 131.

⁵ - محمد بن سعيد الكدومي، الاستقامة: 67/3.

⁶ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 407/44.

⁷ - محمد بن سعيد الكدومي، الاستقامة: 67/3.

يثبت البيع إذا كان المبيع أصلا من الأصول دون العروض، واختاره الثميني في النيل¹، وقيل: يثبت البيع إذا لم تمض على المعرفة السابقة مدة يمكن أن يتغير فيها المبيع².

- هل تعد رؤية ما يدل على المبيع كافية لرفع الجهالة ولإسقاط حق الفسخ كأن يشتري وعاء به تمر أو حب فيرى أعلاه فقط؟ لعل الأكثر عندهم عدم استحقاق الفسخ ما لم يظهر ما استتر من المبيع بخلاف ما رأى³.

- هل يعد وصف المبيع وصفا جيدا رافعا لحكم الجهالة إذا جاء المبيع على الصفة المذكورة؟ واختار أبو سعيد أن له الرجعة في باب القضاء، أما في الديانة فقال: "لا أحب له الرجعة بعد معرفة الصفة"⁴.

إلا أن أكثر المشاركة يرون عدم ثبوت البيع في الحيوان إلا إذا كان المبيع حاضرا وقت البيع، فلا يغني العلم السابق به ولا الوصف الجيد له عن حق الفسخ، وستأتي مناقشة ذلك في المطلب السابع.

هذا، وفي المراجع الإباضية - لا سيما المشرقية منها - مسائل تحتاج إلى تمحيص وإعادة نظر، وهي كما يأتي:

أولا: الجهالة التي يستحق بها حق نقض البيع:

ليس كل جهالة يستحق بها الجاهل فسخ العقد، فقد تكون جهالة يسيرة لا يلتفت إليها أو جهالة يصعب الاحتراز منها، ولذلك نصوا أن جهالة أساس البيت وقواعده لا يستحق بها المشتري نقض البيع⁵، وكذلك الجهالة المصاحبة لشراء ماء الأفلاج⁶ لا تبیح فسخ العقد أيضا⁷، إلا أن المطالع لنصوص الفقهاء يجد صورا من البيوع حكموا فيها بالنقض لأجل الجهالة مع أنها يسيرة مغتفرة كحكم بعضهم بحق النقض إذا كان المبيع غائبا مطلقا ولو كان المشتري عالما بالمبيع دون أن يتغير حاله وحكمهم بأن البيع بالليل منتقض⁸، وستأتي بإذن الله مناقشة بعض الصور التي حكموا فيها بنقض البيع مع كون الجهالة يسيرة.

ولعله من الأوجه أن يقال: إن الجهالة الناقضة للبيع هي التي تؤثر في الثمن الذي تراضيا عليه كما قيل في خيار العيب، ومرد الأمر حال الاختلاف إلى العرف كما هو الحال في العيب، يقول الإمام السالمي في

1 - محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل: 238/8.

2 - محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل: 238/8.

3 - محمد بن جعفر، الجامع لابن جعفر: 42/5.

4 - أحمد بن عبد الله الكندي، المصنف: 134/24.

5 - سالم بن خميس المحيلوي، فواكه البستان الهادي إلى طريق طاعة الرحمن: 79/3.

6 - الأفلاج هي قنوات مائية شقها السابقون لسقي أشجارهم ومزروعاتهم، ولها أحكام كثيرة، وينتفع منها ملاكها بالمهاياة الزمانية، وقد يبيع بعضهم حصته لآخر حسب الحاجة.

7 - درويش بن جمعة المحروقي، جامع التبيان: 349/3، والقول بثبوت حق النقض عند بيع ماء الأفلاج مهجور يحكى ولا عمل عليه كما قال الإمام عبد الله بن حميد السالمي، ينظر: عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 458/2.

8 - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 295/54.

جوهره:

وكل ما لا تسمح القلوب... بأخذه فذلك المعيوب
وكل ما الناس به تسامحوا... فليس عيبا إذ به تسامح
والحكم يجري فيه مجرى الأغلب... من عادة الناس لدى التغلب¹

ثانيا: قبول دعوى المدعي جهالته بالمبيع:

فقد ذهب إلى ذلك كثير من الإباضية، وربما نسب هذا القول إلى الأكثر² بل نص ابن جعفر أنه إذا ادعى أنه أقر بمعرفته بالمبيع عند التعاقد وهو جاهل في الحقيقة عند إقراره بتلك المعرفة أن "له على البائع يمينا ما يعلم أنه اشترى منه وهو جاهل به لا يعرفه، وكذلك للبائع يمينا ما يعلم أنه اشترى منه وهو جاهل به لا يعرفه حين باعه"³، وفي هذا إشكال كبير، إذ إنه يفتح الباب للتزاعات وعدم استقرار العقود وكثرة الادعاءات، فكيف يعطى هذا الحق مع إقراره بالمعرفة عند التعاقد؟ ولذلك نسب الشيخ ناصر بن خميس النزوي القول بعدم قبول دعواه إذا أقر بالمعرفة إلى الأكثر⁴، وهو الذي رجحه قطب الأئمة في كشف الكرب بل نص أنه لا تقبل دعواه ولو لم يقر بالمعرفة عند التعاقد لأن الأصل في البيوع العلم بالمبيع، إلا أنه توجد في الموسوعات الفقهية كثير من المسائل المبنية على قبول دعواه.

وبسبب قبول دعوى العاقد جهالته بالمبيع اشترط الفقهاء على الحاكم إذا باع ما لا أن يقرر المشتري أنه عالم بالمبيع حتى لا ينتقض البيع لاحقا، وكذلك استُجِبَ للوصي أن يقرر المشتري أيضا حتى لا ينتقض البيع⁵.

من آثار قبول دعوى الجهالة بالمبيع ما وُجِدَ في المراجع الفقهية من مسائل للتحايل على هذا الحكم، من ذلك ما جاء في مسألة عن ابن عبيدان: "وفي رجل طلب لرجل آخر أمة ليشتريها من عنده بثمن عرفاه، فلما أحضر الثمن قال سيد الأمة: "أنا لا أبايعك إياها؛ لأنّ هذا حيوان، وتجري عليه حوادث، إن أنت أقررت لي بهذا الحق سلمت لك هذه الجارية لتحسن فيها، وقد وهبتها لك؛ لأجل الإحسان منك لي، ونيّته حيلة شرعية خوف النزاعة، ورضي الآخر بذلك، هل هذا جائز أم لا؟ فعلى ما وصفت: فنعم، جائز، والله أعلم.

أرأيت إذا قال الذي أخذ الأمة لسيدّها بعد أيام: "أنا مغير في الأمة"، قال الذي سلم له الأمة: "أنا ما بايعتك إياها، بل وهبتها لك"، كيف ترى في ذلك؟ فعلى ما وصفت: إذا لم يكن أخذ الأمة بببيع فلا غير له،

¹ - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 516/2.

² - درويش بن جمعة المحروقي، جامع التبيان الجامع للأحكام والأديان: 373/3.

³ - محمد بن جعفر الأركوي، الجامع لابن جعفر: 42/5.

⁴ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 135/55.

⁵ - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 479/2.

والله أعلم.¹، فقد لجأ هؤلاء إلى التبادل عن طريق الهبة بدل البيع هروبا من حق نقض البيع بدعوى الجهالة.

ولأجل التهرب من هذا الحق كان بعض الفقهاء ينصح من يشتري مالا أن يبادر إلى إتلافه بشيء من مسقطات حق نقض البيع²، وستأتي مناقشة ذلك لاحقا بإذن الله

ولذلك كانت هناك مراجعات من بعض الفقهاء لمسألة قبول المدعي بجهالة المبيع فقد سئل الشيخ ناصر بن أبي نهمان الخروصي: "وفي رجل اشترى من رجل متاعا، ونيته إن وجد له بيعا يعجبه باعه، وإلا استقال صاحبه أو نقضه بوجه من وجوه النقض؛ لأنّ العادة والسنة الجارية بين أهل هذه البلدة يقبلون من استقالهم في المدة القريبة، إلا من شاء الله منهم، أترى له هذا الربح صافيا أم لا؟

الجواب: ليست هذه من أعمال أهل التقوى، وإنما هي من أعمال أهل الجهل، وأهل الجهل ليس لهم حق من الفتوى فيما يتقوون به على طريق نزائم³ بالجهل، فأهل التقوى لا يرضون على أنفسهم يشترون شيئا على نية إن صح بيعه لهم، وإلا احتالوا على نقضه، وهل تجوز الحيلة في النقض إذا لم يكن أصل نقضه من عيب ينقضه؛ لأنه مما ينقص ثمنه، أو تظن أنّ الإنسان إذا اشترى شيئا وقبضه ثم لم يرغب فيه فيدور له عيبا ينقضه ويغير منه، وفي الحقيقة ليس نقضه من ذلك العيب بل يريد به بذلك العيب لو لم ترجع نفسه عن الرغبة فيه، أن يجوز له ذلك فيما بينه وبين الله، وإن أوجب الحكم له فهذا مما فيه شك فيما بينه وبين الله، والله أعلم"⁴.

وسئل في موضع آخر أيضا: "وعن رجل اشترى من رجل فلجا يابس لا ماء فيه، إلا ما في ثقابه، ولم يره المشتري كله باطنه وظاهره؛ لأجل أنّ ماءه في باطن الأرض متغطي وحفر بعضها من أوله، ثم استخسنه، واستصعبه، واستقل ماءه، هل له غير على هذه الصفة، أم هو ثابت عليه، ولا له جهالة وغير في ذلك؟

الجواب: أما الرجوع إلى الأصول، فالغير يثبت في كل مجهول، ولكن الجهالة تختلف، فليس كل جهالة بشيء يجب بها الغير في المعمول به من الأحكام، فإن من اشترى مالا، وأراد أن يقرح أرضه نازلا لتجود، فوجدها صلبة، بها خشونة وصعوبة، أو وجد في بطنها حصى، فليس هذا ممّا يحكم له بثبوت الغير به، وما أشبه ذلك، كذلك من اشترى فلجا، فإن الشراء واقع فيه على نظره، لا على ما تضمنته الأرض من زيادة الماء، كان ظاهرا أو ليس فيه ماء ظاهر؛ إذ لو شرى فلجا فيه ماء ظاهر، ثم أراد أن يخدمه، فوجده صلبا فيه صعوبة فعجز، فلا يوجب له ثبوت الغير بذلك؛ إذ ليس أصل البيع واقعا على ذلك، وإنما البيع واقع على ما ظهر.

1- جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 316-317/54.

2- درويش بن جمعة المحروقي، جامع التبيان: 360/3.

3- هكذا وجدتها.

4- جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 181/55.

ومن رجعت رغبته عن الشيء فليس له أن يحتال بما له فيه الغير، إذا لم يكن أصل غبنه بذلك، كمن اشترى حمارة ثم ضعفت رغبته فيها، وأراد إرجاعها لصاحبها، فيلتمس هل فيها آثار وسمٍ بالنار ليُغَيَّرَ بها، وليس بسبب ضعف الرغبة من قبَل ذلك، فهذا وإن حُكِمَ له بثبوت الغير بذلك بظاهر الأحكام، فلا يثبت له ذلك فيما بينه وبين الله تعالى، وإنما له الغَيْرُ مثلاً لو نظر إلى طول سنامه ووسعه وحسن خدمته، فاشتراه على ذلك ولم ينظره كله، ثم نظره فوجده من مواضع منه متهماً كثيراً، أو ضيقاً ضعيف الخدمة، فيلحقه الغبن بذلك، فيغير بذلك، فهو الذي يثبت له به الغير؛ لأن البيع وقع على ما نظره فخالف، وما أشبه هذا فهو مثله، فاعرف الفرق بين ذلك تحظ بمعرفة الحق في ذلك...¹، ولا يعترض بأن كلام الشيخ ناصر حول النقض بالعيب، فإن كلامه ينطبق على النقض بالجهالة من باب أولى كما لا يخفى.

ثالثاً: أمد قبول دعوى المدعي جهالته بالمبيع

يفهم من كثير من الفروع أن حق الفسخ بالجهالة مطلق غير مقيد بوقت ما لم يسقط الحق بالموت أو تلف المبيع كما سيأتي، وذلك أمر مشكل، لأنه يفتح باب النزاع والخلاف أيضاً، ويؤدي إلى عدم استقرار البيوع، وقد حاول الإمام السالمي ضبط الأمر في بعض أجوبته عن المدة التي تقبل فيها دعوى البائع جهالته بالمبيع، فأجاب: "قد راجعت الأثر لأجد لهذا حدا فلم أجد، بل وجدت ما يدل على إطلاق القول بالنقض وإن طال الزمان، وأقول: لا بد من تقييد المدة التي تهدر بمرورها الدعاوى على خلاف تعيينها، وذلك أن دعواه الجهالة من جملة الدعاوى، وليست هي بأشد من دعوى الحق في الأموال، وهذا إنما يكون عند إنكار المشتري جهالة البائع، فإن أقر بها فلا سبيل إلى إهدارها، والله أعلم."²، وهذا في حق البائع، ويبدو أن الحق مطلق للمشتري كذلك، ولا أدري لماذا أطلقوا جواز الفسخ هكذا حتى بعد قبض المشتري للسلعة مع أنهم في خيار العيب حكموا بسقوطه إذا تأخر المشتري في رده مدة كان يمكنه أن يرد فيه السلعة أو إذا استعمل المبيع بعد علمه بالعيب؟!³، وحكموا في خيار العيب بالسقوط إذا استعمل المشتري المبيع بعد علمه بالعيب.⁴

نعم، سبقت الإشارة إلى ما حكاه أبو الحواري عن أبي المؤثر عن محمد بن محبوب رحمة الله عليهم: في رجل اشترى شيئاً ولم يره والبائع عارف به، ثم إن البائع طلب النقض: إن للبائع ما للمشتري، إذا قال البائع: بعث ما لم يعرف المشتري فأنا راجع فيه؛ فإن له الرجعة، رضي المشتري أو لم يرض، وهذا ما لم يقبض المشتري البيع، فإن قبض؛ لم يكن لأحدهما رجعة.⁵، فقد جعل قبض المشتري للمبيع مسقطاً لحق الفسخ

¹ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 168/54-169.

² - عبد الله بن حميد السالمي، جوابات الإمام عبد الله بن حميد السالمي: 479/2.

³ - سلمة بن مسلم العوتبي، الضياء: 367/21.

⁴ - جاء في بعض نسخ جوهر النظام في ثبوت نقض البيع بالعيب: وإن علم بالعيب ثم استعمله... لزمه لأنه قد قبله، وهو من إضافة الشيخ

ماجد بن خميس العبري، ينظر: عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 514/2.

⁵ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 407/44.

للطرفين البائع والمشتري، ثم إن الإمام السالمي ذكر فيمن اشترى شاة مصراة أن له الخيار إلى ثلاثة أيام¹، فإذا كان حق النقص يسقط بمرور ثلاثة أيام مع الجهل بالعيب، فلا ينبغي أن يكون حق النقص مع الجهل بالمبيع السليم أكثر من ذلك².

والخلاصة أنه ينبغي ضبط استحقاق نقض البيع بالجهالة من وجهين: نوع الجهالة التي يستحق بها نقض البيع، والأمد الذي يستحق به الطرفان حق النقص، والضابط في الأول كون الجهالة مؤثرة في الثمن الذي تراضى به الطرفان، فيستحق بها حق النقص كما قيل في خيار العيب، والضابط في الثاني هو مرور مدة يمكن فيها علمه بالمبيع فلم ينقض البيع، فيكون قبضه للمبيع بعدها أو استعماله إياه دليلا على رضاه بالمبيع كما قيل في خيار العيب، ولو لم يكن ذلك الاستعمال من قبيل الإتلاف.

رابعا: حكم تصرف المشتري بالمبيع مع استحقاق البائع الفسخ بالجهالة

يجوز الإباضية للمشتري إذا اشترى سلعة لا يعرفها البائع أن يتصرف فيها قبل أن يعلم بها البائع، فيفوت بذلك حق البائع في الفسخ، لأن الإتلاف عند أكثرهم مسقط لحق الفسخ، بل سبق أن بعض أهل العلم ينصح المشتري بتعجيل إتلاف المبيع خشية أن يفسخ البائع النقص، وفي هذا الحكم تنافر، فإذا كان حق الفسخ ثابتا، فكيف يصح للمشتري أن يتصرف بخلاف مقتضاه؟ لماذا لا يكون حق الفسخ بالجهالة كحق الفسخ بالخيار، فيمنع العارف بالمبيع من إتلاف المبيع كما يمنع في المبيع بالخيار لتعلق الحق به؟ وقد يفرق بين الأمرين أن اشتراطه الخيار دليل على تمسكه بالمبيع بينما رضاه بالمبيع مع تلك الجهالة ينزل منزلة الرضا التام، فلو كان مترددا في المبيع لاشتراط الخيار.

ومن الأمثلة التي قد يحتاج فيها المرء إلى البيع مع جهالته بالمبيع بيع الأملاك البعيدة عنه التي يصعب عليه الوصول إليها، فيرى أنه من الأفضل له أن يبيعها، فيكون من التيسير له وتقليل الكلفة عليه إباحة بيعها مع إثبات حق النقص للجهالة الحاصلة بالمبيع، إلا أن الأولى من ذلك أن يقال بجواز بيع السلعة بالصفة، وأن يكون ذلك كافيا لإسقاط حق النقص إلا إذا جاءت السلعة مخالفة للوصف، وفي هذه الحالة إن تصرف بها المشتري وفاتت على البائع، فمن حقه أن يأخذ تعويضا على التغير الذي وقع عليه إن كان هناك خداع أو خطأ في الوصف، وبذلك نحفظ الحقوق ويكون البيع أكثر استقرارا، بينما قد لا يستحق التعويض إذا باعها مع الجهالة وأتلف المشتري السلعة لسقوط حق النقص بالإتلاف.

وبسبب فوات حق الفسخ بإتلاف المبيع، ناقش فقهاء الإباضية حكم إخفاء هذا الحق عن المشتري، فقد يشترى السلعة على جهل بها، ويقبضها ثم يتلفها بالاستعمال أو البيع ظنا أن البيع لازم، ولو كان يعلم أن من حقه نقض البيع لفسخ البيع، فهل يجوز إخفاء هذه المعلومة عنه إذا عرفها الطرف الآخر، وهي

¹ - عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 455/2.

² - في أبيات الإمام عبد الله بن حميد السالمي ما يفيد أن الجهل بالعيب داخل في أحكام الجهالة، فلا ينبغي أن يكون حكم خيار العيب مختلفا عن خيار الجهالة، ينظر: عبد الله بن حميد السالمي، جوهر النظام: 476/2.

مسألة العنوان الآتي.

5. حكم إخفاء حق النقص إذا علم به أحد المتعاقدين

لا خلاف بين فقهاء الإباضية أن الغش والخديعة في البيوع محرم لا تجوز، بل نبه أبو نيهان أن الخلافة في البيوع محرمة ولو كانت لغير مسلم¹، وإنما المقصود من هذا المطلب ما إذا اكتشف أحد المتبايعين جهالة صاحبه بالمبيع أو تعاقدًا بشرط فيه جهالة دون أن يعلم أن تلك الجهالة تبيح لهما فسخ العقد، ثم علم أحدهما بذلك الحق، فما الواجب عليه تجاه الطرف الآخر؟

ناقش أبو سعيد الكدومي هذه المسألة فيمن اشترى طعاما مما يكال ويوزن وقدم الدراهم بغير لفظ السلم، إلا أن كلامه لا يخلو من غموض، وقد تابعه على ذلك أبو نيهان بتعميم القاعدة في كل بيع منتقض، وعبارته أكثر وضوحا، ولذلك سأنقل عبارة أبي نيهان لمناقشتها وتحليلها:

"في البيع المنتقض لا لحرامه ولكن لغيره من أنواع ما جاز عليه النقص في الإجماع إن أحق ما به في بعض القول قول المسلمين إذا ما علمه أحد المتبايعين قبل القبض أن يقر في يد البائع فلا يقبض حتى يعلم صاحبه بما له من الرجوع فيه من أي وجه عرض له فدخل عليه فيتمه، وإلا فالبيع ليس بشيء.

وإن أتمه حال قبضه قبل أن يعلمه والمشتري في نفسه أنه لو اطلع على ما له من نقضه لم يتمه فعسى أن لا يبلغ به إلى الحرام، فيجوز أن يقال بأنه قد ظلمه، وإن كان لا ينبغي له أن يكتمه لأن عليه أن ينصح له خصوصا إن ظهر له من أمره في الحين ما يدل في هذا البيع على أنه جاهل لما به من ذلك فيه، فإنه أوحش الأمرين، فإن فعله فالذي به يؤمر أن يرجع إليه فيتاممه من بعد أن يخبره بما له من النقص، وإن كان لا مما يحكم به عليه إذا كان قد تاممه حين القبض، فإنه مما يستحب له في القول من يأمر به لما فيه من خروج عن الشبهة إلا أن يكون في نفسه مع علمه بجهله أنه لو كان عالما بما له من نقضه لما غيره، فإنه لا شبهة في ذلك إذا اطمأن قلبه إلى هذا، ولم يكن في شك منه.

وإن علمه بعد القبض وقد كان على غير المتاممة لزمه على قول أن يرجع إلى متاممته، فإن رضي به فآتمه، وإلا رد عليه ماله واسترد منه ما سلمه من ثمنه إليه، وقيل: إن له في قبضه على هذا أن لا يرد فيترك ما مضى ويصلح ما يستأنف ما لم يرجع عليه يوما بما له فيه من نقضه، وفي قول آخر: وإن قبضه إلى غير متاممة، فإذا سلمه إليه على الرضا لا على الجبر فهي متاممة بتسليم على ما كان بينهما من أساس ما لم يعلم من صاحبه نقضا، فإن رجع عليه في هذا الموضع فغيره لم يجز له إلا برده إليه لأنه مما قد أجمع على أنه لا جواز له مع النقص فليس له لفساد به من رده أن يمتنع"²

ولتحليل النص السابق ينبغي التنبيه إلى أن معنى المتاممة في كلام أبي نيهان هو تلفظ المتعاقدين بالرضا

¹ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 142/53.

² - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 165/55.

بالبيع عند تسليم المبيع وقبضه، وفي كلامه نوع من الغموض، فإنه أولاً قال: إذا علم أحد المتبايعين بانتقاض البيع قبل قبض المبيع، فأحق ما فيه أن يقر المبيع في يد البائع حتى يعلم المشتري بسبب النقض فيتم البيع بعد زوال ذلك السبب، وإلا كان البيع ليس بشيء حسب تعبيره، ثم إنه ذكر في البيع إذا كان منتقضا، فلا يلزم من علم من المتبايعين بانتقاض البيع أن يُخبر الآخر بحقه في النقض مع حكمه بالكراهة إذا كان في نفسه أن المشتري سينقض البيع لو علم بحقه في النقض.

وإذا لم يخبره وقبض المشتري المبيع من غير متامة لفظية، فإنه في هذه الحالة ذكر قولين: الأول أنه يجب عليه أن يذهب ويخبره بحقه في نقض البيع، والثاني أنه لا يجب عليه إخباره بحقه في نقض البيع، ولكن إن جاءه يطلب نقض البيع وجب عليه أن يجيبه في طلبه ما دام حق النقض ثابتاً له.

والسؤال هو: ما معنى قوله أولاً: "فالبائع ليس بشيء" إذا كان يجوز له أن يتاممه على البيع من غير أن يخبره؟ ولماذا يحكي الخلاف في وجوب إخباره إذا كان القبض على غير متامة عندما يعلم بانتقاض البيع بعد القبض مع أنه ذكر في حال العلم بالانتقاض قبل القبض يجوز له أن يتاممه على البيع دون أن يخبره بحقه في النقض، فهل وجوب الإخبار مع عدم وقوع المتامة عند القبض أم بعدم علم الآخر بحقه في النقض؟ فإذا كان وجوب الإخبار بسبب عدم علم الطرف الآخر بحقه في النقض فلا ينبغي أن يفرق بين العلم قبل القبض وبعده، وبين وقوع المتامة عند القبض وعدم وقوعها.

ثم إنه لم يتعرض للحكم فيما لو علم بانتقاض البيع بعد قبض المبيع ووقعت المتامة عند القبض، والمفهوم من كلامه أنه لا يجب عليه أن يذهب ليخبره بحقه في النقض في هذه الحالة، وكأن الخلاف محصور فيما إذا وقع قبض المبيع بغير متامة لفظية، وقد يفهم من ذلك أن وقوع المتامة اللفظية عند القبض مسقط لحقه في نقض البيع، وأما استلامه المبيع من غير التلفظ بالمتامة لا يسقط عنه حق نقض البيع، وهذا مشكل، والذي يميل إليه الباحث أنه لا يلزم من علم من الطرفين بحق النقض أن يخبر الآخر بحقه في النقض إذا قيل بجواز الإقدام على البيع ابتداءً سواء علم بانتقاض البيع قبل القبض أو بعده، وسواء وقعت متامة بالكلام أم لم تقع، ويبقى السؤال: هل يصح له - بعد علمه بانتقاض البيع - أن يتصرف في المبيع تصرفاً يؤثر في حق الطرف الآخر في نقض البيع؟ سيأتي مناقشة ذلك في مسقطات حق النقض بإذن الله.

ويمكن أن يستفاد المنع من التصرف في المبيع قبل إعلام الطرف الآخر بما ذكره أبو الحواري في مشتر بيعاً مجهولاً ولم يقبض المبيع وتأخر في إعلام البائع بنقضه البيع حتى تلفت السلعة في يد البائع، فإنه لم يبرئ هذا المشتري من الإثم ونص جوابه: "إنه إذا كان اشترى هذا التمر، ولم ينظر إلى التمر نفسه، وإنما نظر إلى الجراب من على الظروف؛ فرفع عن محمد بن محبوب أنه قال: لهما جميعاً الرجعة في ذلك، أيهما رجع البائع أو المشتري؛ فله ذلك، وكذلك قولنا أنه إذا لم ينظر التمر؛ لم يثبت عليه البيع وهذا في الحكم، وأما إن كان هذا الرجل قد علم أن له النقض في هذا التمر، فأمسك أن يعلم صاحب التمر بذلك، وكان

يحرمه أخذ التمر على بيعه، وإنما التمس النقض؛ إذ تلف التمر ولم يلتمسه رجوعاً عن فساد بيعه ذلك؛ فقد دخل بإمساكه لتمر الرجل حتى تلف ضرر على الرجل، ولم نبرئه من إثم ذلك، وكذلك إن كان حبسه حتى دخل النقض والفساد ولم يطلعه على رجوعه في حين بيعه؛ له خفنا عليه إثم ذلك، والله أعلم، وأحسب أننا قد وجدنا في بعض القول أنه ليس يَأْثَمُ في رجوعه، ولعل ذلك إذا لم يدخل بحبسه له نقضاً ولا تلفاً، والله أعلم بالصواب.¹

وثبتت الضمان في هذه الحالة على البائع مع أنه أخلى بين المشتري والسلعة فيما يظهر لكون المبيع منتقضا، وأما إذا تلف الجراب في يد المشتري، فهي من ضمانه ولو لم يبصر ما فيه، فلا نقض له كما سيأتي في مسقطات حق النقض.

6. كيفية المتامة ومسقطات حق النقض

البيع المنتقض إما أن يؤول إلى الفسخ باسترداد كل من المتبايعين البديل الذي دفعه في العقد، وإما أن يتم البيع بزوال سبب النقض مع المتامة بينهما أو بسقوط حق النقض بشيء من المسقطات الآتي بيانها في هذا المطلب بإذن الله.

1.6. كيفية المتامة:

إتمام البيع يكون بأمرين: الأول زوال سبب النقض والثاني: التلفظ على الرضا بالبيع بعد زوال سبب النقض، وقيل: يكفي في المتامة تبادل البدلين ولو لم يتلفظا بالرضا عند التسليم²، فقد سئل المحقق الخليلي عن صفة المتامة فأجاب: "إذا قال كل واحد منهما لصاحبه: قد رضيت بما وقع بيني وبينك وأتممته أو أجزته أو أثبتته أو ما يشبه هذا، فهو كاف، وقد يكون ذلك بنفس المدافعة والقبول على الرضا وعدم التناكر على معنى المسالمة، فيجوز ويكون كافياً فيما عندي، والله أعلم"³، وقد سبق النقل في آخر المطلب السابق عن محمد بن محبوب أنه إذا قبض المشتري المبيع فليس لأحدهما رجعة⁴، ومن ذلك أيضاً ما قيل فيمن اشترى وزناً أو كيلاً من صبرة أنه يثبت عليه ما كاله أو وزنه منها، وكذلك قولهم من اشترى جزراً أو بصلاً في أرضه يثبت عليه ما قعشه منها⁵، فالقعش هنا في حكم الكيل من الصبرة.

إلا أنه يوجد غموض وإشكال في عبارة أبي نهبان، فإنه قال: "وفي قول آخر: وإن قبضه إلى غير متامة، فإذا سلمه إليه على الرضا لا على الجبر فهي متامة بتسليم على ما كان بينهما من أساس ما لم يعلم من

¹ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 137/43-138.

² - المسالمة من غير تلفظ تكون واجبة على القول بعدم ثبوت خيار المجلس، وقال هاشم: إذا وقع البيع مسالمة جاز لأحد الطرفين نقض البيع ما لم يفترقا، ومقتضى هذا أن المسالمة وحدها لا تكفي للمتامة حتى يفترقا علماً. ينظر: محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع، ج4، ص294.

³ - منصور بن ناصر الفارسي، عنوان الآثار: 530.

⁴ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 407/44.

⁵ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 189/42.

صاحبه نقضا، فإن رجع عليه في هذا الموضوع فغيره لم يجر له إلا برده إليه¹، فحكم بلزوم الرد مع القول بالاكْتفاء في المتاممة بالتسليم، فما معنى كونها متاممة إذا كانت هذه المسألة لا تسقط حق النقص؟ لم يتبين لي هذا الأمر.

ولا عبرة بالتلفظ بالرضا قبل زوال سبب النقص، قال قطب الأئمة في التتامم على بيع الجزر تحت الأرض: "معنى التتامم فيه أن يقلعه ويرضى البيع بعد ظهور ذلك من الأرض، وأما التتامم فيه مع تركه مخفيا في الأرض فلا يتصور، لبقاء ما به من نهي وهو الخفاء، وأما التتامم فيه مع تركه مخفيا، ولو كان هذا التتامم معتبرا مغنيا، كان الاقتصار على البيع الواقع أولا كافيا..."²، فلو تلفظ المشتري برضاه بالمبيع مع جهالته به فلا يسقط ذلك حقه في النقص.

2.6. مسقطات حق النقص:

يذكر فقهاء الإباضية نوعين من مسقطات حق نقض البيع إذا لم تقع المتاممة السابق إيضاحها بالتلفظ أو بالمسألة، والمسقطات هي الموت والإتلاف على تفصيل في ذلك.

أولا: سقوط حق النقص بالموت:

والمقصود بذلك موت من له حق نقض البيع، فقد اختلف الفقهاء في توريث هذا الحق لورثته، فقيل: لا يسقط هذا الحق، وإنما ينتقل إلى الورثة، وقد اختلفوا هل يُتوارث هذا الحقُ جيلا بعد جيل أم لا؟ وجاء في مسألة عن الشيخ الصبحي: "وحيث يجيء في الأثر أن ليس لوارث أن يطلب ما لم يطلبه من هو وارثه. وقيل: ذلك للثاني وليس ذلك للثالث، ويذكر ما لم يكن موتهم متتابعا، ما حد التتابع في ذلك؟ وما المدة في ذلك حتى لا يكون متتابعا؟ الجواب: لم نعلم في ذلك حدا نصه الأثر، وإنما جاء ما لم يكن متتابعا، والتتابع يكون قليلا وكثيرا؛ ويعجبنى إذا تعايشوا مدة تخرج في نظر العدول قصيرة لم تبطل حجتهم، وإن خرجت طويلة؛ ثبت فيها الاختلاف، وعندي لا يدرك بيان هذا بالنظر؛ لأنهم يختلفون باختلاف أمكنتهم وصحة أموالهم"³.

وقيل: لا ينتقل حق النقص إلى الورثة⁴، ووجه أبو نهبان هذا القول بأنه لا يُعلم ما عند الميت⁵، فقد يكون علم بحقه في النقص ورضي به، ولأجل هذا الاحتمال يسقط حق النقص عن الورثة.

وذهب بعضهم إلى أن الموت يسقط حق الحي من المتبايعين في النقص أيضا⁶، وهو مشكل، ولا أدري ما وجه هذا القول، وهل يقال بسقوط حقه في النقص حتى لو لم يقبض المبيع ولم يره أو أن هذا مقيد بما إذا

¹ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 165/55-166.

² - محمد بن يوسف أطفيش، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب: 200/2.

³ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 153/55.

⁴ - مهنا بن خلفان البوسعيدي، لباب الآثار: 187/9.

⁵ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 169/55.

⁶ - مهنا بن خلفان البوسعيدي، لباب الآثار: 287/9.

قبض المشتري المبيع؟

ثانيا: الإتلاف:

والمقصود هو إتلاف المبيع وليس إتلاف الثمن، والمبيع قد يتلف في يد البائع وقد يتلف في يد المشتري، والتلف قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وقد يكون بفعل المشتري، وقد يكون بفعل غيره، كما أنه قد يكون باستهلاك المبيع بحيث لا يمكن استرداده كالأكل، وقد يكون ببيع أو هبة ونحو ذلك، وحق النقض قد يكون في الأصل بيد من تلفت السلعة في يده أو بيد الطرف الآخر.

فإن تلفت السلعة في البيع المنتقض بيد البائع، فإنه يكون من ضمان البائع ولو أخلى بين المشتري والسلعة، وهذا من الفروق بين البيع الصحيح التام وبين البيع المنتقض، فإن الضمان في البيع الصحيح يكون على المشتري إذا أخلى البائع بينه وبين المبيع، وأما إن تلفت السلعة في يد المشتري فهي من ضمانه، واختلف في ثلاث مسائل:

الأولى: هل يسقط حق النقض بالتلف الجزئي؟ ذهب الأكثر إلى أن التلف الجزئي يسقط حق النقض كالتلف الكلي، وهو الذي عليه العمل¹، وقيل: لا يسقط حق النقض بتلف بعض المبيع جزئياً².

الثانية: هل يسقط حق النقض بتلف المبيع إذا كان من العروض؟ جاء عن الشيخ الصبيحي أن الإتلاف إنما يكون مسقطاً لحق النقض في بيع الأصول، وأما بيع العروض ففي سقوط حق الفسخ بإتلافها خلاف إلا ما كان يكال ويوزن من العروض فلا يسقط حق النقض لتلفها، وقال: "فلا أعلم أحداً من الفقهاء قال إن إتلافها يبطل وينقض البيع"³، وهو مشكل، فالقول بسقوط الإتلاف في بيع ما يكال ويوزن مشهور، وعليه فروع كثيرة إلا أن يكون مراده شيئاً آخر، ومن ذلك ما جاء في مسألة عن الشيخ ناصر بن خميس: "مسألة عن الشيخ ناصر بن خميس رحمه الله: ومن اشترى شيئاً ممّا يكال أو يوزن أو من غير ذلك، فأتلف بعضه، ثم وجد به عيباً وأراد رده، أله ذلك، ويكون ما أذهبه بقيمته، أم يكون له بعد إتلاف بعضه أرش العيب.

الجواب: إذا كان من البيوع المنتقضة أو المجهولة، ففي ذلك اختلاف، وأكثر القول معنا أنه يثبت بإتلاف بعضه، وأما إذا استحق في شيء منه بوجه من الوجوه بعد الإتلاف، فإنه يثبت، وعليه الشروى إن وجد، أو القيمة إذا لم يوجد، والله أعلم"⁴، فالسؤال عما يكال يوزن، وحكى الخلاف فيها، وأن أكثر القول ثبوت البيع بإتلاف بعض المبيع.

ووجه القول بسقوط حق نقض من تلفت السلعة بيده هو أن تصرفه بالمبيع دليل على إسقاطه لحقه، وهذا إذا كان تلفها بتصرفه، وأما إذا تلفت بغيره فسقوط الحق لأجل دفع المفسدة والضرر عن البائع،

¹ - عبد الله بن حميد السلمي، جوهر النظام: 481/2.

² - عبد الله بن حميد السلمي، جوهر النظام: 481/2.

³ - مهنا بن خلفان البوسعيدي، لباب الآثار: 291/9.

⁴ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 325/54.

ولاحتمال أن المشتري ما لجأ لنقض البيع إلا بعد تلف المبيع مع علمه السابق بانتقاضه، ولكن السؤال: هل يسقط حق من لم يُتلف السلعة ولم تكن في يده هل يسقط حقه في نقض البيع؟ ظاهر كلام بعضهم أنه يسقط حتى أمر بعض الفقهاء المشتري أن يعجل بإتلاف شيء في المبيع حتى يقطع على البائع حق نقضه في البيع، كأن يقطع عودا من الشجرة التي اشتراها أو يقلع صرمة من البستان الذي اشتراه، وهذا مشكل، لأنه بذلك يتعدى على حق صاحبه.

وكيف يصح للمشتري أن يقصد إلى إتلاف السلعة بعد علمه بانتقاض البيع ليحرم البائع من حقه في نقض البيع كما ورد عن بعضهم؟ وما الفرق بين حق النقض بسبب الجهالة وحق النقض بشرط الخيار، فيجوز له في الأول إتلاف المبيع دون إعلام الطرف الآخر بينما لا يجوز له في الحالة الثانية القصد إلى الإتلاف لتعلق حق المشتري للخيار بها؟ فإذا كان الاتفاق قد كفل في شرط الخيار حق من اشترطه فلا يصح للطرف الآخر أن يتصرف بما ينافيه هذا الشرط، فإنّ الشرع قد كفل حق النقض في الجهالة، فلا يصح له أن يتعمد إلى إتلاف المبيع إذا كان للطرف الآخر حق في نقض المبيع، ثم إنهم قد قالوا بانتقاض البيع إذا اشترط الخيار ولم يحدد له أجلا، فهل يصح في هذه الحالة أن يتلف المشتري المبيع حتى يُفوّت على البائع حقه في نقض البيع؟

هذا، وقد يستدل بجواز إتلاف المبيع بقصد إسقاط حق الطرف الآخر في نقض البيع بما كان يفعله ابن عمر، إذ كان يتعمد مفارقة المجلس حتى يسقط خيار المجلس عن الطرف الآخر فلا يستطيع فسخ البيع¹، وقد يستدل على المنع من قصد تفويت حق النقض على الطرف الآخر بإتلاف بالمبيع بما ورد في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال في خيار العيب: "ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقبله"².

الثالثة: صور مختلف في اعتبارها من الإتلاف أو لا:

وقد نظم الإمام السالمي كثيرا منها في جواهر³، فمن ذلك البيع بالخيار أو البيع للولد هل يعد إتلافا أو لا، وحجة من لا يرى ذلك إتلافا أن البائع يستطيع استرداد المبيع بالشرط في بيع الخيار، وبحق الأب في مال ابنه أو قياسا على الرجوع في هبته لابنه، ومن ذلك رهن المبيع والوصية، فقييل يعد إتلافا وقيل لا، ولعل حجة من لم يعتبره إتلافا أنها لم تخرج من ملكه، ومما اختلفوا فيه أيضا أخذ الفسائل أو الصرم من تحت الأشجار كالنخلة مثلا، فقييل: لا يعد ذلك إتلافا لأنه غلة تشبها له بأخذ الثمرة، وقيل إتلاف لأن الشجرة من الأصول، ومن ذلك من اشترى حصة مشاعة في مال، ثم قُسم المال بين الشركاء، فهل يسقط حق النقض أو لا؟ خلاف.

¹ - أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترى شيئا فوهبه من ساعته قبل أن يفترقا برقم 2116، من طريق ابن عمر، ص 340.

² - أخرجه الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يفترقا برقم 1247، من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ص 304.

³ - عبد الله بن حميد السالمي، جواهر النظام: 2/480.

ثالثا: سقوط حق النقص بقبض المبيع: ولم أجد هذا مصرحا به في آثارهم إلا ما يوجد عن أبي الحواري فيما حكاه عن محبوب بن الرحيل أن حق النقص يسقط بقبض المشتري للمبيع¹، ثم إن سقوط حق النقص بالقبض قد يستفاد من ذكر بعضهم أن المتامة تصح بالمسألة من غير تلفظ، وهذا يعني أن حق النقص يسقط بهذه الطريقة عند بعضهم لا سيما في المنقولات التي ينتفي معها الجهل غالبا عند القبض.

7. حكم الضمان والغلة في البيع المنتقض

إذا تم البيع وسقط حق النقص فإن المشتري يستأثر بالغلة لدخولها في ضمانه، وأما إذا انتقض البيع واسترد كل واحد من المتبايعين ماله، فالمشهور في الفقه الإباضي أن للمشتري غلة المبيع قبل انتقاض البيع لكونه في ضمانه عملا بحديث "الخراج بالضمان"²، وهم يفرقون بين البيع المنتقض والبيع الفاسد بمحرم في كون الأخير لا تباح غلته للمشتري، لأنه لم يملكها بوجه مشروع، وإن كان الخلاف في حكم الغلة والضمان موجودا عند فقهاء الإباضية في النوعين جميعا: أي المنتقض والفاسد، ومما قيل في حكم البيع المنتقض أن على المشتري أن يرد مع المبيع غلته وله على البائع بقدر ما أنفق، ولعل وجه هذا القول أن الغلة تابعة للمبيع، فترد مع المبيع، وقيل: إذا كانت الغلة مدركة قبل نقض البيع فهي للمشتري، وإن لم تكن مدركة فهي للبائع، ولعل وجه هذا القول هو أن التبعية للمبيع تثبت إذا لم تكن الغلة مدركة، فإذا أدركت فهي غير تابعة للمبيع بدليل أنه لا يصح بيعها إلا بعد الإدراك، وقيل: إن كان النقص من المشتري فعليه أن يرد مع المبيع غلته، وإن كان النقص من البائع فالغلة للمشتري³، ولعل وجه هذا القول هو أن الغلة تابعة للمبيع، ولكن يحرم منها البائع عندما يكون النقص من قبله رفعا للضرر عن المشتري.

8. مناقشة صور حكموا فيها بالنقض وأباحوا الإقدام عليها ابتداء

يجد الباحث في الفقه الإباضي بعض الصور التي حكموا فيها بالنقض مع جواز الإقدام عليها ابتداء مع أنها قد تكون نوعا من الغرر بسبب الجهالة الفاحشة، كما أنهم ربما حكموا بانتقاض بيوع أخرى مع أن جهالتها يسيرة يمكن اغتفارها، وفي هذا المطلب مناقشة مختصرة لبعض تلك الصور:

أولا: بيع الحيوان غائبا: وقد ذهب أبو عبد الله إلى منع البيع إذا لم يكن الحيوان حاضرا لدى المتبايعين وقت التعاقد، ولو كانا يعرفانه من قبل، وقد تابعه على ذلك جماعة من فقهاء المذهب، ويروي أبو عبد الله في ذلك حديثا أن النبي صلى الله عليه وسلم: نهى عن بيع الحيوان وهو غائب⁴، وذهب بعضهم إلى أن البيع يكون منتقضا إذا لم يكن الحيوان حاضرا، فيصح للمشتري أو البائع الرجوع عن البيع ولو كانا يعرفان

¹ - محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع: 407/44.

² - تقدم تخريجه.

³ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 169-168/54.

⁴ - لم أجد له تخريجا.

الحيوان قبل ذلك¹.

ولم أجد حديثاً في المصادر المعروفة اليوم عن النهي الذي يرويه أبو عبد الله، كما لم يتبين لي وجه تخصيص الحيوان باشتراط حضوره عند البيع ليكون العقد تاماً حتى مع معرفة المتبايعين به قبل ذلك، فإن كان لاحتمال موته أو تغيره عند القبض، فذلك الاحتمال موجود في غيره من المبيعات كذلك.

ثانياً: بيع الجزر والبصل وما أشبههما قبل إخراجه من الأرض: وقد اختلفوا في حكم بيعه إذا ظهر من أوراقه فوق الأرض ما يدل على إدراكه، فمنهم من رأى حرمة بيعه لكونه مختفياً تحت الأرض، وبهذا يكون من بيع الغرر، وقيل: هو بيع منتقض وليس بحرام، ويصح للمشتري أو البائع نقض البيع ما لم يسقط حق النقض بما سبق من مسقطات النقض.

ولعل القول بجواز البيع مع ثبوته من غير حق النقض هو الأولى حفظاً لاستقرار العقود ومنعاً للخلاف والنزاع، إلا إن ظهر في المبيع عيب، فيستحق المشتري به فسخ العقد لأجل العيب إن شاء، وذلك لأن هذه الثمار معروفة عادة لدى المتبايعين، ويمكن تقدير الكمية من أوراقها فوق الأرض، فهي كالذي بيع جزافاً، وأما غيبوبتها تحت الأرض فهو يشبهه بيع الطعام في الأوعية والعلب دون أن يرى المشتري ما بداخلها، وليس في ذلك غرر كبير حتى يقال بحرمة المعاملة.

أما إذا باع الطرفان ما لا يعرفانه تماماً ولا يتصورانه ولو تقديراً، فهو أقرب إلى الغرر المحرم.

ثالثاً: بيع السلعة على أنها بكذا نقداً وبكذا نسيئة من غير تحديد على أيهما تم البيع، فقد حكم أبو سعيد على هذا البيع بأنه منتقض²، فإذا تلفت العين في يد المشتري قبل أن يتفق المتبايعان على أحد الثمنين، فإنه يجب على المشتري قيمتها يوم تلفها³.

وقيل: البيع ثابت، ويحملان على أقل الثمنين وأبعد الأجلين، ونسب إلى أبي عبيدة، وقيل: على أعلى الثمنين وأقرب الأجلين، إلا أن هذه الأقوال مشككة، فقد ذكر جماعة من شراح الأحاديث أن هذه الصورة هي المقصودة بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن شرطين في بيع، وقد تكون علة المنع لأجل التردد بين الأجلين والثمنين، وذلك غرر يورث النزاع والخلاف، وقد يُستعمل هذا الشرط - إذا قيل بجوازه مع حق الانتقاض - مطية لزيادة الثمن عند التأخر في سداد، فالقول بجوازه قد يعني جواز أن يشترط إذا دفع الثمن في الشهر الأول فهي بكذا، وفي الشهر الثاني بكذا، وهكذا، والمقصود أن يستفيد البائع من كل تأخير يتأخره المشتري في دفع الثمن، كما أن القول بجوازه مع الانتقاض مشكل فيما إذا تلف المبيع أو أتلفه المشتري قبل سداد الثمن، فكيف سيكون الثمن والأجل حينها؟

¹ - عبد العزيز الثميني، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم: 276/4.

² - محمد بن سعيد الكدومي، الزيادات على كتاب الإشراف: 285/3.

³ - صالح بن وضاح المنجي، جوابات الشيخ صالح بن وضاح المنجي: ص 337.

وقد استشكل أبو محمد في جامعه قول أبي عبيدة وأبي عبد الله فقال: "وفي قولهما نظر، والذي توجبه الشريعة من الحكم في ذلك أن السلعة إن كانت قائمة ردت إلى صاحبها لعدم صحة البيع عليها، وإن كان قد استهلكها كان عليه مثلها إن كان لها مثل يضبط بكيل أو وزن، وإن كانت مما لا تضبط بالكيل والوزن، وليس لمثلها عين معلومة كان عليه قيمتها يوم استهلكها، والقول قول الضامن لها مع يمينه، والله أعلم"¹، وقال قبل ذلك فيمن عقد البيع بهذه الطريقة: "فمن فعل هذا وكان بالنهي عالما أو جاهلا فبيعه باطل، وعليه التوبة من معصيته"².

رابعا: بيع السلعة على أنه إذا لم ينقد الثمن في مدة معينة، انفسخ العقد وعليه أجره عن انتفاعه بالسلعة في تلك المدة: فقد اختلف في حكمه، فقيل بثبوت البيع والشرط، وقيل ببطلانها، وقيل بانتقاض البيع، والأقرب القول بالبطلان لأن العقد تردد بين الإجارة والبيع، وهما عقدان متنافران، فالإجارة تقتضي بقاء الملكية في المالك الأول بينما يقتضي البيع انتقالها للثاني، ويتبع المالك ضمان العين، فمن يتحمل تلف السلعة في هذه المدة، وماذا لو تلفت السلعة بعد تمام المدة وقبل أن يسترد مالك السلعة سلعته؟ وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي حول ضابط المنع في الإجارة المنتهية بالتملك: "ضابط المنع أن يرد عقدان مختلفان في وقت واحد على عين واحدة في زمن واحد"، ثم جاء في الصور الممنوعة:

"عقد إجارة ينتهي بتملك العين المؤجرة مقابل ما دفعه المستأجر من أجره خلال المدة المحددة دون إبرام عقد جديد، بحيث تنقلب الإجارة في نهاية المدة بيعا تلقائيا.

-إجارة عين لشخص بأجرة معلومة ولمدة معلومة مع عقد بيع معلق على سداد جميع الأجرة المتفق عليها خلال المدة المعلومة أو مضاف إلى وقت في المستقبل"³، والصورة التي عندنا ينقلب البيع في نهاية المدة إجارة تلقائيا عند عدم السداد في المدة المحددة، ولا فرق بينهما فيما يبدو لي.

خامسا: بيع الدار على أن يسكنها البائع حياته ويستلمها المشتري بعد وفاة البائع أو بيع الشجرة على أن يأكل البائع ثمرتها حياته أيضا: فقد قيل: إن هذا بيع منتقض⁴، وهو قول مشكل لأنه غرر كبير، ثم إنه ورد في الحديث أن تميما الداري باع دارا واشترط سكنها، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم البيع والشرط⁵، وذلك لجهالة المدة كما أشار لذلك راوي الحديث⁶، ولذلك قال السالمي: "لكن الحديث صريح في إبطاله، فلا معنى للقول بخلافه"⁷.

1- عبد الله بن محمد السليبي، الجامع لعبدالله بن محمد السليبي: 321/2.

2- عبد الله بن محمد السليبي، الجامع لعبدالله بن محمد السليبي: 321/2.

3- ينظر: <https://www.iifa-aifi.org/ar/2061.html>

4- عبد الله بن حميد السالمي، شرح الجامع الصحيح: 185/3.

5- رواه الربيع بن حبيب، كتاب البيوع، باب في بيع الخيار وبيع الشرط، برقم 59، ص 129.

6- أبو ستة، حاشية الترتيب على الجامع الصحيح، ج 3، ص 183.

7- عبد الله بن حميد السالمي، شرح الجامع الصحيح: 185/3.

سادسا: أن يبيع الدابة ويشترط ولدا من نتائجها: فقول: بانتقاض البيع، وقيل ببطلان الشرط فقط، وقيل ببطلان الشرط والبيع¹، وهو الأقرب لما في العقد من غرر، فلا يدري هل ستنتج الدابة أو لا ومتى ستنتج، وقد ورد النهي عن بيع حبل الحبله لأجل الغرر، فاشتراطه من باب الغرر أيضا، وليس هذا الشرط تابعا للمبيع فالنتاج للبائع حسب الشرط والأم للمشتري، كما أن الأصل في هذا الشرط أن يمنع المشتري من التصرف بالدابة بذبح أو بيع لتعلق شرط البائع بولدها.

سابعا: بيع سلعة غير معينة دون أن يصحب العقد اشتراط الخيار عند التعيين: فقد قال أبو نهبان في بيع الملامسة وبيع الحصاة: "...فالملامسة في بعض القول أن يلتمس المشتري ما لا ينظر إليه فيجب البيع بكذا وكذا عليه، وعلى هذا فيجوز أن يكون له حكم ما قد جهله، وفي قول آخر أن يقول لصاحبه: إذا لمس أحدهما من الآخر ثوبه فهو البيع بكذا، وعلى هذا فعسى أن يجوز في الواسع دون الحكم إن رجع أحدهما فيه إلى النقض أو كلاهما؛ لعدم ما به من عقد يوجبه فيما بينهما في هذا وذاك. والمنازعة أن يقول: له انبذ إلى الشيء وأنبذه إليك، فإذا ألقاه وجب البيع، ألا وإني على هذا من تفسيرها لا أدري ما يمنع من جوازه على التراضي منهما فيما يسع؛ لأنهما بالمسألة -والعلم عند الله - أشبه أم جاز، وأنا لا أراه أن تكون مشبهة لغيرها.

وأما بيع الحصاة فهو أن يقول: إذا نبذتها إليك فهو البيع، وعلى هذا فكأنه معنى في من قبله، وقيل: هو أن يقول له: قد اشتريت منك ما تقع عليه الحصاة، وعلى هذا فكأنه أبعد من الأول؛ لأنه لا يدري على ماذا تكون، فأنى يجوز أن يصح إلا أن يتراضاه بعد المعرفة به منهما، فلا نقول إنه من الحرام، وإن كان من أفعال الجاهلية فيما يروى، فليس فيه ما يدل على المنع من جوازه مع المتاممة في دين الإسلام.²، والقول بجواز هذا البيع دون أن يكون مصحوبا بشرط خيار مشكل جدا، فقد يتعاقد الطرفان عليه ظنا منهما أنه بيع لازم، فلا يطلب أحدهما فسخ العقد حتى لو لم يرض بما حصل عليه، فيكون من باب الغرر الفاحش.

9. مقارنة بين خيار الرؤية عند الإباضية وغيرهم من المذاهب

يمكن رد المقارنة بين الإباضية وغيرهم في المسائل الآتية:

أولا: حكم بيع الأعيان الغائبة

ثانيا: من يستحق فسخ العقد في خيار الرؤية

ثالثا: مسقطات خيار الرؤية

وسأوجز المقارنة في هذه النقاط الثلاث بإذن الله

أولا: حكم بيع الأعيان المجهولة:

لعل الأشهر عند إباضية المشرق جواز بيع الأعيان المجهولة، ولا يشترطون لجواز بيعها اشتراط خيار الرؤية في العقد، وإنما يثبت خيار الرؤية شرعا، وممن انتصر لهذا القول أبو الحواري وأبو سعيد والشيخ

¹ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 114/55.

² - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة: 130/53.

الصبيحي حيث نصوا أنه لا دليل يوجب حجر بيع المجهولات¹، وهم يقصدون بذلك ما كان متحقق الوجود معلوم الذات مقدورا عليه ممكن التسليم، ويثبت ببيعها خيار الرؤية ولو لم يشترطه الطرفان، وهذا القول هو المشهور عند الحنفية، جاء في بدائع الصنائع: "وأما العلم بأوصاف المبيع والتمن، فهل هو شرط لصحة البيع بعد العلم بالذات والجهل بها، هل هو مانع من الصحة؟ قال أصحابنا: ليس بشرط للصحة، والجهل بها ليس بمانع من الصحة لكنه شرط للزوم"²، وأجاز المالكية بيع العين المجهولة إذا كان مقترضا بشرط خيار الرؤية ليخف الغرر³، وذهب ابن بركة وأبو الحسن إلى المنع من بيع الأعيان المجهولة لأنه نوع من الغرر⁴، وهو قول المالكية والشافعية في الجديد والحنابلة في أصح الروايتين⁵، وذكر العوتبي من الإباضية في الضياء صحة بيع المجهول بالصفة أو إذا رأى المشتري ما يدل على المبيع⁶، وقال بذلك المالكية إذا أُمن تغيره ولم يُشترط نقد الثمن فيه⁷ وقال بجواز بيعه على الصفة الحنابلة أيضا⁸، ولأجل ما سبق ستقتصر المقارنة في المسائل الآتية بين الإباضية والحنفية لأنهم يقولون بجواز بيع المجهول صفة مع ثبوت خيار الرؤية.

ثانيا: من الذي يستحق فسخ العقد:

تقدمت الإشارة إلى أن الجاهل بوصف المبيع مستحق لفسخ العقد عند الإباضية ولو كان بائعا، وذهب أبو عبدالله منهم إلى أن للعارف بالمبيع حق الفسخ كالجاهل، كما يرى بعض الإباضية أن حق الفسخ ثابت ولو بيعت العين المجهولة مع وصفها وجاءت السلعة موافقة للوصف⁹، وقيل: لا يثبت خيار الفسخ إذا وافقت السلعة الصفة المذكورة في العقد¹⁰، وأما الحنفية فلا يثبت عندهم حق الفسخ إلا للمشتري، وأما البائع فلا حق له في الفسخ لو باع شيئا لم يره¹¹، وكان أبو حنيفة يقول بثبوت الخيار له ثم رجع عن ذلك، ورأى أن تمام رضاه بمعرفة ما يدخل في ملكه لا ما يخرج من ملكه¹²، وبهذا يختلف الحنفية عن الإباضية، كما أن الحنفية يرون أن علم المشتري السابق بالمبيع يسقط عنه حق الفسخ إلا إذا جاء المبيع بخلاف ما

1 - ينظر: محمد بن الحواري، جامع أبي الحواري: 2/156، محمد بن سعيد الكدومي، زيادات الإشراف: 3/297، مهنا بن خلفان البوسعيدي، لباب الآثار: 9/201.

2 - أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: 6/607.

3 - محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/26.

4 - ينظر: عبد الله بن محمد السليبي، جامع عبدالله بن محمد السليبي: 2/324، علي بن محمد البسيوي، جامع أبي الحسن علي بن محمد البسيوي: 3/1790.

5 - محمد بن إدريس الشافعي، الأم: 3/3، يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب: 9/288-291.

6 - سلمة بن مسلم العوتبي، الضياء: 21/298.

7 - محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل: 4/296.

8 - عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المعني: 3/496.

9 - سلمة بن مسلم العوتبي، الضياء: 21/298.

10 - محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل: 8/235-236.

11 - محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط: 13/69.

12 - محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط: 13/69.

يعرفه عنه¹، وأما إذا وصف المبيع فلا خيار للمشتري إلا إذا جاء المبيع مغايرا للوصف.

ثالثا: مسقطات حق الفسخ:

تقدم سابقا إلى أن خيار الرؤية عند الإباضية ثابت للجاهل بالمبيع حتى يتلف برضاه به عند قبضه، ويسمون هذا التلف بالمتمامة، وقيل: يتم البيع باستلامه المبيع ولو لم يتلف بالرضا، وهو ما يعبرون عنه بتمامة التسليم²، فإن لم تقع المتمامة فلا يسقط حق الفسخ إلا بتلف المبيع أو موت أحد المتعاقدين على ما سبق تفصيله، وأما الحنفية فقد ذكروا الخلاف أيضا أيكون حق الفسخ مطلقا غير مقيدا بوقت ما لم يتلف المبيع أم أنه مقيد بإمكان الفسخ بعد رؤية المبيع، فإذا لم يفسخ المشتري البيع سقط حقه في الفسخ³، والصحيح عندهم أنه غير مؤقت، بل هو مطلق طيلة العمر⁴، وهم بذلك أكثر وضوحا من الإباضية الذين لم يصرحوا بإطلاق حق الفسخ طيلة العمر حتى قيده السالمي بزمن تسقط فيه الدعاوي، ولكون حق الفسخ مطلقا عند الحنفية ذكروا سقوطه بتلف المبيع بأفة سماوية أو بفعل المشتري أو بتصرفه في المبيع بما يدل على رضاه به وتنازله عن حقه في الفسخ قولاً أو فعلاً، ومنها قبض السلعة بعد رؤيتها⁵، بينما لا يسقط الخيار عند أكثر الإباضية بقبض السلعة كما تقدم.

ويسقط الخيار عند الحنفية أيضا بموت المشتري، وذكر ابن عابدين أنه لا يعرف في سقوط الخيار بالموت خلاف عندهم إلا ما جاء عن ابن الضياء من أن الصحيح في خيار الرؤية أنه يورث، قال: وهو غريب، ولعل أصل العبارة لا يورث⁶، وهذا يختلف الإباضية عن الحنفية، فإن الخلاف في سقوط الخيار بالموت مشهور عندهم كما تقدم.

10. خاتمة

يمكن تلخيص أهم النتائج من هذا البحث فيما يأتي:

1- يقصد الإباضية بانتقاض البيع عدم لزومه، أي أن البيع منعقد ولكنه قابل للفسخ لوجود خلل فيه كجهالة أحد المتبايعين بالمبيع أو وجود عيب فيه أو اقترانه بشرط الخيار أو غير ذلك مما يبيح فسخ العقد.

2- يختلف مصطلح البيع المنتقض عن البيع الفاسد عند الإباضية، فالأول بيع صحيح غير لازم،

¹ - علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 36/3.

² - عبارة أبي سعيد أن حق النقص لا يسقط بتمامة التسليم، وهي مشكلة، فما معنى كونها متمامة إذا كانت لا تسقط حق النقص؟! وقد سبقت الإشارة لذلك.

³ - محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء: 82/2.

⁴ - عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلي: 25/4.

⁵ - عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلي: 25/4.

⁶ - محمد أمين بن عمر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 581/4.

- والثاني بيع باطل محرم، وربما استعملوا أحد المصطلحين في موضع الآخر نادرا.
- 3- يقصد الإباضية بحق النقض حق فسخ البيع، ويعبرون عن ذلك أحيانا بثبوت الغير أي يثبت حق تغيير البيع بفسخه.
- 4- يجوز عند كثير من إباضية المشرق الإقدام على البيع إذا كان المبيع موجودا مقدورا عليه، ولا يشترطون العلم بصفات المبيع، وهذا القول هو المشهور عند الحنفية، ويكون البيع غير لازم بسبب الجهالة.
- 5- يثبت حق الفسخ عند الإباضية للجاهل بالمبيع سواء كان بائعا أم مشتريا، وقيل: يثبت للعارف بالمبيع كالجاهل، وأما عند الحنفية فلا يثبت حق الفسخ بالجهالة إلا للمشتري.
- 6- يقبل أكثر إباضية المشرق دعوى العاقد الجهالة إذا لم يكن أقر في العقد بأنه يعرف المبيع، فإن أقر فلا تقبل دعواه بالجهالة بعد ذلك.
- 7- ناقش الإباضية حكم إخفاء حق الفسخ عن الآخر إذا علمه أحد الطرفين، ولا يصل الأمر عندهم إلى التحريم حتى لو غلب على ظنه أنه سيفسخ العقد إذا علم بحقه في الفسخ، ولم أجد عند الحنفية مناقشة لهذه المسألة.
- 8- يفهم من إطلاق الإباضية أن خيار الفسخ ممتد طيلة العمر دون تصريح بذلك، وقيد الإمام السالمي قبول الدعوى بالجهل بمدة لا تسقط فيها الحقوق بالتقادم، وصرح الحنفية في المشهور عندهم بأنه ممتد طيلة العمر ما لم يسقط بشيء من المسقطات، ومن ضمن مسقطات حق الفسخ عند الحنفية قبض المبيع، بينما لا يعد ذلك مسقطا لحق النقض عند أكثر الإباضية.
- 9- يسقط حق الفسخ بالمتاممة وهي التصريح بالرضا بالمبيع بعد زوال الجهالة، وقيل: تقع المتاممة بقبض المبيع ولو لم يصرح بالرضا، وعند الحنفية يسقط بالتصريح بالرضا أو بتصرف يدل على رضا بالمبيع.
- 10- مما يسقط حق الفسخ عند الإباضية التلف الكلي والتلف الجزئي وموت أحد المتبايعين على اختلاف وتفصيل في ذلك، ومثل ذلك عند الحنفية إلا أن بعضهم حكى الاتفاق على أن موت المشتري مسقط لحق الفسخ، فلا يملك ورثته فسخ البيع.
- 11- الغلة في البيع المنتقض تكون للمشتري عندما يكون المبيع في يده لأنه ضامن للمبيع، بينما لا تحل له غلة المبيع في البيع الفاسد في المشهور عندهم ولو كان المبيع في يده، وقيل بجوازها.

11. المصادر والمراجع

1. ابن عابدين، (محمد أمين بن عمر)، 1412هـ/1992م، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط2.
2. ابن منظور، (محمد بن مكرم)، 1414هـ، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3.
3. الأركوي، (محمد بن جعفر)، 1439هـ/2018م، الجامع لابن جعفر، تحقيق: جبر محمود الفضيلات، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط3.
4. أطفيش، (محمد بن يوسف)، 1405هـ/1985م، شرح النيل وشفاء العليل، جدة: مكتبة الإرشاد، ط3.
5. أطفيش، (محمد بن يوسف)، 1437هـ/2016م، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، جمع وترتيب: سعود بن حميد آل خليفين، مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط2.
6. البخاري، (محمد بن إسماعيل)، 1419هـ/1999م، صحيح البخاري، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط2.
7. البسيوي، (علي بن محمد)، دت، جامع أبي الحسن البسيوي، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بابيز، داود عمر بابيز، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
8. البوسعيدي، (مهنا بن خلفان)، 1405هـ/1985م، لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخيار، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
9. الترمذي، (محمد بن عيسى)، 1420هـ/1999م، جامع الترمذي، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط1.
10. الثميني، (عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم)، 1421هـ/2000م، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، سلطنة عمان: وزارة التراث والثقافة، ط1.
11. الخليبي، (محمد بن عبد الله)، 1437هـ/2016م، الفتح الجليل من أجوبة الإمام أبي خليل، جمع وترتيب: سالم بن حمد الحارثي، ضبط النص: أحمد بن سالم الخروصي، مسقط: ذاكرة عمان، ط1.
12. الدراقطني، (علي بن عمر)، 1424هـ/2004م، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت: لبنان، ط1.
13. الدسوقي، (محمد بن أحمد بن عرفة)، دت، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، دط.
14. الرعيبي، (محمد بن محمد الحطاب)، 1412هـ/1992م، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ط3.
15. الزيلعي، (عثمان بن علي البارعي)، 1313هـ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلبي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1.
16. السالمي، (عبد الله بن حميد):
- 1439هـ/2018م، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، تحقيق: إسماعيل بن ناصر العوفي، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2.
- 2010م، جوابات الإمام السالمي، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، بديعة، مكتبة الإمام السالمي، دط.
17. السجستاني، (سليمان بن الأشعث)، 1424هـ/2003م، سنن أبي داود، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط1.
18. السعدي، (جميل بن خميس)، 1436هـ/2015م، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ط1.
19. السليبي، (عبد الله بن محمد)، 1998م، كتاب الجامع لابن بركة، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
20. السمرقندي، (محمد بن أحمد)، 1414هـ/1994م، تحفة الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية،
21. الشافعي، (محمد بن إدريس)، 1410هـ/1990م، الأم، بيروت، دار المعرفة، دط.
22. الشقصي، (خميس بن سعيد)، 1437هـ/2016م، منهج الطالبين وبلغ الراغبين، مسقط: مكتبة مسقط، ط2.
23. الطحاوي، (أحمد بن محمد بن سلامة)، 1414هـ/1994م، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، بيروت: عالم الكتب، ط1.
24. العوتبي، (سلمة بن مسلم)، 1436هـ/2015م، الضياء، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بابيز، داود عمر بابيز، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1.

25. الفارسي، (منصور بن ناصر بن محمد)، 1437هـ/2016م، عنوان الآثار، تحقيق: سعود بن عبد الله بن حمد الفارسي، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1.
26. الفراهيدي، (الربيع بن حبيب)، 1432هـ/2011م، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1.
27. القري، (محمد بن الحواري)، 1405/1985م، جامع أبي الحواري، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
28. القزويني، (أحمد بن فارس)، 1399هـ/1979م، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، دط.
29. الكاساني، (أبو بكر بن مسعود)، 1424هـ/2002م، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
30. الكدومي، (محمد بن سعيد):
1405هـ/1985م، الاستقامة، مسقط: وزارة التراث والثقافة، دط.
- 1406هـ/1985م، الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
- 1432هـ/2011م، زيادات أبي سعيد على كتاب الإشراف لابن المنذر، تحقيق: إبراهيم بولرواح، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1.
31. الكندي، (أحمد بن عبد الله)، 1437هـ/2016م، المصنف، تحقيق: مصطفى باجو، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1.
32. الكندي، (محمد بن إبراهيم)، 1413هـ/1992م، بيان الشرع، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1.
33. المحيلوي، (سالم بن خميس)، 1409هـ/1989م، فواكه البستان الهادي إلى طريق طاعة الرحمن، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، دط.
34. المرغيناني، (علي بن أبي بكر)، دت، الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط.
35. المقدسي، (عبد الله بن أحمد ابن قدامة)، 1388هـ/1968م، المعني، مصر: مكتبة القاهرة، دط.
36. المنعي، (صالح بن وضاح)، 1437هـ/2016م، جوابات الشيخ صالح بن وضاح المنعي، جمع وترتيب: قيس بن أحمد الوضاحي، مسقط: ذاكرة عمان، ط1.
37. النووي، (يحيى بن شرف)، دت، المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر، دط.

List of references

1. al Awtabi, Salamah bin Muslem, **al Dhaia'a**, 2015, Ministry of religious Affairs, Muscat.
2. al Azkawi, Momammed bin Jafar, 2018, **Jami'e Ibn Jafar**, Ministry of heritage and culture, Muscat.
3. al Bisyaw, Ali bin Mohammed, **Jami'e Abil Hassan**, Ministry of heritage and culture, Muscat.
4. al Bukhari, Mohammed bin Ismail, **Sahih al Bukhari**, 1999, Dar al Salam, Riyadh,
5. Al Busaidi, Muhana bin Khalfan, **Lubab al Aathar al Waridah ala al Muta'akhereen al Khyar**, 1985, Ministry of heritage and culture, Muscat
6. al Darqutni, Ali bin Omar, **Sunan al Darqutni**, 2004, al Risalah Institute, Beirut.
7. al Dasooqi, Mohammed bin Ahmed bin Arafah, **Hashiyat al Dasooqi ala al Sharh al Kabir**, Dar al Fikr, Beirut.
8. al Farahidi, al Rabi'e bin Habib, **al Jami'e al Sahih**, 2011, Ministry of Religious Affairs, Muscat.
9. al Farisi, Mansoor bin Nasir, **Onwan al Aathar**, 2016, Ministry of Religious Affairs, Muscat.

10. al Kasani, Abu bakr bin Masuood, **Badaa'e al Sanaa'e fi Tartib al Sharaa'e**, 2002, Dar al Kutub al Ilmiyyah, Beirut.
11. al Khalili, Mohammed bin Abdullah, **al Fath al Jalil min Ajwibat al Imam Abi Khalil**, 2016, Dhazirat Oman, Muscat.
12. al Kindi, Ahmed bin Abdullah, **al Musannaf**, 2016, Ministry of Religious Affairs, Muscat.
13. al Kindi, Mohammed bin Ibrahim, **Bayan al Shar'e**, 1992, Ministry of heritage and culture, Muscat.
14. al Kudami, Mohammed bin Said, **al Istiqamah**, 1985, Ministry of heritage and culture, Muscat.
15. al Kudami, Mohammed bin Said, **al Jami'e al Mufid min Ajwibat Abi Said**, 1985, Ministry of heritage and culture, Muscat.
16. al Kudami, Mohammed bin Said, **Ziyadat Abi Said Ala Kitab al Ishraf**, 2011, Ministry of Religious Affairs, Muscat.
17. al Manahi, Salih bin Wadhah, **Jawabat al Shaikh Salih bin Wadhah**, 2016, Dhakirat Oman, Muscat.
18. al Maqdisi, Abdullah bin Ahmed, **al Mughni**, 1968, Cairo Library, Egypt.
19. al Marghinan, Ali bin Abi Bakr, **al Hidayah Sharh Bidayat al Muftadi**, Dar Ihya'a al Turath al Arabi, Beirut.
20. al Muhaiwli, Salim Bin Khmis, **Fawaki al Bustan al Hadi Ila Tariq al Rahman**, 1989, Ministry of heritage and culture, Muscat.
21. al Nnawawi, Yahya Bin Sharaf, **al Majmoo'e Sharh al Muhathab**, Dar al Fikr, Beirut.
22. al Qazwini, Ahmed bin Faris, **Mu'jam Maqayees al Lughah**, 1979, Dar al Fikr Beirut.
23. al Qurri, Mohammed bin al Hawari, **Jami'e Abi al Hawari**, 1985, Ministry of heritage and culture, Muscat.
24. al Ruaini, Mohammed bin Mohammed al Hattab, **Mawahib al Jalil Sharh Mukhtasar Khalil**, 1992, Dar al Fikr, Beirut.
25. al Sa'adi, Jamil bin Khamis, **Qamoos al Sharia al Hawi Turuqha al Wasiah**, 2015, Dar al Jail al Wa'id. Muscat.
26. al Salimi, Abdullah bin Mohammed, **Jawabat al Imam al Salimi**, 2010, Ministry of Religious Affairs, Muscat.
27. al Salimi, Abdullah bin Mohammed, **Jawhar al Nidham fi Ilmai al Adyan wa al Ahkam**, 2018, Ministry of Religious Affairs, Muscat.
28. al Samarqandi, Mohammed bin Ahmed, **Tuhfat al Fuqaha'a**, 1994, Dar al Kutub al Ilmiyyah, Beirut.
29. al Shafi'ee, Mohammed bin Idris, **al Umm**, 1990, Dar al Marifah, Beirut.

30. al Shaqsi, Khamis bin Said, **Manhaj al Talibin wa Balagh al Raghbin**, 2016, Muscat Library, Muscat.
31. al Sijistani, Sulaiman bin al Ashath, **Sunan Abi Dawood**, 2003, Dar al Salam, Riyadh.
32. al Slaimi, Abdullah bin Mohammed, **Jami'e ibn Barakah**, 1998, Ministry of heritage and culture, Muscat.
33. al Tahawi, Mohammed bin Ahmed, **Sharh Ma'ani al Aathar**, 1994, Aalam al Kutub, Beirut.
34. Al Thamini, Abullaziz bin al Hajj Ibrahim, **al Taji al Mandhoom min Durar al Minhaj al Malum**, 2000, Ministry of heritage and culture, Muscat.
35. Al Tirmithi, Mohammed bin Issa, **Jami'e al Tirmithi**, 1999, Dar al Salam, Riyadh.
36. al Zaila'ee, Othamn bin Ali, **Tabyeen al Haqa'eq Sharh Kanz al Daqa'iq**, al Matba'ah al Amiriyyah, Cairo.
37. Atfaish, Mohammed bin Yusuf, **Kash al Karb fi Tartib Ajwibat al Qutb**, 2016, Ministry of heritage and culture, Muscat.
38. Atfaish, Mohammed bin Yusuf, **Sharh Kitab al Nail wa Shifaa al Alil**, 1985, al Irshad Library, Jeddah.
39. Ibn Abdeen, Mohammed Ameen bin Omar, 1992, **Rad al Muhtar ala al Durr al Mukhtar**, Dar al Fikr, Beirut.
40. Ibn Mandhooor, Mohammed bin Makram, 1994, **Lisan al Arab**, Dar Sadir, Beirut.



أثر القواعد الفقهية في تأصيل فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية للفتوى حول نازلة فيروس كورونا

*The impact of jurisprudential rules in rooting the fatwas and statements of the
Ministerial Committee for Fatwa on the Corona virus*

أ د / محمد بن السايح
مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية
جامعة عمارثليجي بالأغواط (الجزائر)،
bensayah18@gmail.com

ط د / سليمان ليازيدي*
مخبر الدراسات الإسلامية واللغوية
جامعة عمارثليجي بالأغواط (الجزائر)،
s.lyazidi@lgh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2023/04/06 تاريخ الاستلام: 2023/07/29 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر القواعد الفقهية في تأصيل الفتاوى التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية المتعلقة بفيروس نازلة كورونا، من خلال تأصيل القواعد الفقهية الضابطة للمسائل والفروع المختلفة لفيروس نازلة كورونا الذي اجتاح العالم، والقواعد التي تناولها البحث بالدراسة، لها صلة مباشرة بالمسائل المترتبة على نازلة فيروس كورونا، وأهم النتائج التي تم التوصل إليها ما يلي:
- أهمية دراسة الفتاوى الجماعية المعاصرة، لما يترتب عليها من تدريب عملي في كيفية ردّ الفروع إلى أصولها، ومدى توظيف لجنة الفتوى للقواعد الفقهية في هذه الفتاوى.
- أهم القواعد الفقهية التي اعتمدت عليها لجنة الفتوى التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، في إصدار الفتاوى، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة المشقة تجلب التيسير.
الكلمات المفتاحية: الفتوى؛ تأصيل؛ اللجنة الوزارية؛ فيروس كورونا.

Abstract: This study aims to demonstrate the impact of the jurisprudential rules in rooting the fatwas of the Algerian Ministry of Religious Affairs and Endowments related to the Corona virus, through the rooting of the jurisprudential rules that control the issues and the various branches of the Corona virus that swept the world, and the rules that the research dealt with in the study are directly related to the issues arising from Corona virus, and the most important results that were reached are as follows:

- The importance of studying contemporary collective fatwas, due to the practical training that results from them in how to return the branches to their origins, and the extent to which the Fatwa Committee employs the jurisprudential rules in these fatwas.
- The most important jurisprudential rules on which the Fatwa Committee of the Algerian Ministry of Religious Affairs and Endowments relied in issuing fatwas, the rule of neither harm nor harm, and the rule of hardship brings facilitation .

Keywords: Fatwa; Jurisprudential rules; rooting; ministerial committee; corona virus.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنه بعدما حلت بالعالم نازلة فيروس كورونا، ظهرت حركة فقهية اجتهادية في العالم الإسلامي قلَّ نظيرها عند الأمم الأخرى، وهو دليل على خلود وصلاحية الشريعة الإسلامية لكل العصور.

وقد يسر الله عز وجل لهذه النازلة فتأماً من العلماء المجتهدين، بذلوا ولا زالوا يبذلون قصارى جهودهم ونفائس قرائحهم وأفكارهم؛ تبياناً للأحكام الشرعية المتعلقة بهذه النازلة المستجدة.

وتعد القواعد الفقهية من الأصول الشرعية التي تساعد العلماء والفقهاء والباحثين على الاجتهاد في معرفة أحكام النوازل والمستجدات المعاصرة.

وقد كان للجنة الفتوى التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، جهد مشكور في بيان الأحكام الشرعية لهذه النازلة، وجاءت هذه الدراسة لتكشف أثر القواعد الفقهية في تأصيل فتاوى اللجنة الوزارية، من خلال إيراد القاعدة الفقهية مع إيضاح معناها إجمالاً، ثم بيان علاقة القاعدة بالنازلة، مع ذكر أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة لنازلة كورونا، وبعدها إلحاق فروع هذه النازلة بالقاعدة الفقهية التي انطوت تحتها، سواءً كان ذلك في العبادات أو المعاملات أو الطب أو العلاقات العامة، مع كل القواعد التي اعتمدت عليها لجنة الفتوى في تأصيل فتاويها.

1.1. أهمية الموضوع وسبب اختياره: تتضح أهمية هذا البحث فيما يلي:

- كونه متعلقاً بنازلة من النوازل المعاصرة، وهي نازلة فيروس كورونا، وما نتج عنها من المستجدات الفقهية التي تحتاج إلى بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بها، والأصول الاجتهادية التي اعتمدت عليها لجنة الفتوى الوزارية.

- بيان أثر القواعد الفقهية في تأصيل الفتاوى التي استندت عليها لجنة الفتوى الوزارية بخصوص نازلة فيروس كورونا.

1.2. إشكالية البحث: تبرز إشكالية هذا البحث في التساؤل الآتي:

ما مدى اعتماد لجنة الفتوى التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية على القواعد الفقهية في تأصيل فتاوى نازلة فيروس كورونا المستجد؟ وإذا كان الجواب بنعم، فهل الاسترشاد بالقواعد الفقهية على المسائل التي لا نص فيها، كان له أثر في تأصيل الفتاوى المتعلقة بنازلة فيروس كورونا؟

1.3. أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى تحقيق الآتي:

- دراسة الفتاوى والبيانات التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية المتعلقة بنازلة فيروس

كورونا، من خلال بيان أثر القواعد الفقهية في تأصيل هذه الفتاوى.

- بيان أثر القواعد الفقهية على أحكام نازلة فيروس كورونا، في فتاوى اللجنة الوزارية، سواء كانت هذه الأحكام في العبادات أو المعاملات أو الطب أو العلاقات العامة.

1. 4. الدراسات السابقة: من خلال البحث والاطلاع لم أجد في حدود ما أعلم من تعرض لموضوع أثر القواعد الفقهية في تأصيل فتاوى نازلة كورونا في المجمع الفقهية والهيئات الشرعية المعتمدة، سوى بعض البحوث التي تعرضت للقواعد الفقهية الضابطة لهذه النازلة، وقد تميزت دراستي بكونها تعرضت لأثر القواعد الفقهية في تأصيل نازلة كورونا في فتاوى لجنة الفتوى الجزائرية، ومن الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع بالبحث ما يلي:

- مقال بعنوان: أحكام نازلة فيروس كورونا المستجد (كوفيد 19) في ضوء القواعد الفقهية⁽¹⁾، وهو بحث جيد في بابه درس عشرين قاعدة فقهية من القواعد الكبرى وفروعها، وإضافتي تكمن في دراسة القواعد الفقهية التي كانت سبباً في تأصيل فتاوى لجنة الفتوى الجزائرية.

- مقال بعنوان: تطبيقات قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف على النوازل الفقهية لفيروس كورونا المستجد في العبادات والسياسة الشرعية⁽²⁾، وهو بحث جيد حيث تناول تطبيقات قاعدة واحدة فقط وهي قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف على النوازل الفقهية لفيروس كورونا المستجد في العبادات والسياسة الشرعية، وإضافتي تكمن في دراسة القواعد الفقهية المؤصلة لنازلة كورونا في فتاوى لجنة الفتوى الجزائرية.

1. 5. منهج البحث: المنهج المعتمد في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال استقراء المادة العلمية من بيانات وفتاوى وقواعد فقهية، وجمعها من مظانها المعتبرة، ومن ثم دراستها وتحليلها، بالربط بين هذه الفتاوى المتعلقة بنازلة فيروس كورونا، والقواعد الفقهية التي طبقت عليها.

1. 6. خطة البحث: اشتمل هذا البحث على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة؛ أما المبحث الأول فهو عبارة عن تمهيد اشتمل على التعريف بمصطلحات البحث الآتية: القواعد الفقهية، الفتاوى وأثر القواعد الفقهية في تأصيلها، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية ولجنة الفتوى، فيروس كورونا، وأما المبحث الثاني فقد اشتمل على أثر قاعدتي الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك في تأصيل فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية لنازلة فيروس كورونا، وأما المبحث الثالث فقد اشتمل على أثر قواعد الضرر في تأصيل

(1) عفاف محمد أحمد بارحمة، أحكام نازلة فيروس كورونا المستجد (كوفيد 19) في ضوء القواعد الفقهية، ضمن أبحاث مجلة الفرائد في البحوث الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر الشريف، المجلد الأربعون إصدار يونيو 2021م.

(2) سعد الشبرمي، تطبيقات قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف على النوازل الفقهية لفيروس كورونا المستجد في العبادات والسياسة الشرعية ضمن أبحاث مجلة الجمعية الفقهية السعودية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في عددها الخاص بالبحوث الفقهية عن جائحة كورونا (كوفيد 19) إصدار 2021م.

فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية لنازلة كورونا، وأما المبحث الرابع فقد اشتمل على أثر قواعد المشقة في تأصيل فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية لنازلة كورونا.

2. التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث:

1.2 تعريف القواعد الفقهية:

التعريف بالقواعد الفقهية من خلال بيان مفرداتها والخوض في تفاصيل ذلك كله أمرٌ قد حسمه العلماء والمتخصصون وأفرده بالكتابة الباحثون، لذا سأكتفي بذكر ما يتضح به المقصود، مع الإحالة على المصادر المتخصصة في ذلك⁽¹⁾.

عرّف كثير من أهل العلم القواعد الفقهية بتعريفات مختلفة، بناء على اختلافهم في مفهومها، هل هي قضية كلية أم أغلبية؟

القول الأول: ويرى هؤلاء أن القاعدة الفقهية كلية⁽²⁾، ومن تعاريفهم في ذلك:

تعريف المقرّي حيث يقول: "ونعني بالقاعدة، كلّ كليّ هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"⁽³⁾، ورغم ما في هذا التعريف من مزايا إلا أنه اعترض عليه بعضهم باعتراضات منها أن التعريف يشوبه الغموض والإبهام، إذ لا يوجد مقياس يحدد لنا ما هو المتوسط بين الأصول والضوابط حتى ندرك حقيقة هذه القواعد⁽⁴⁾.

القول الثاني: القاعدة الفقهية أغلبية، وهذا ما يشير إليه تعريف الحموي، حيث عرف القاعدة بأنها "حكم أكثرى لا كليّ ينطبق على أكثر جزئياته، لتعرف أحكامها منه"⁽⁵⁾.

يقول الشاطبي: "الأمر الكلي إذا ثبت كلياً، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"⁽⁶⁾، والذي جرّ إلى هذا الخلاف هو أن من قال: إنها كلية، نظر إلى أصل القاعدة، ومن قال: إنها أغلبية: نظر إلى وجود مستثنيات في كل قاعدة⁽⁷⁾.

ولعل حدّها بأنها كلية أنسب؛ لأن وجود الاستثناءات لا ينقض كلية تلك القواعد، ولا يقدر في

(1) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، ص: (29-45) و الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية، ص: (54-55)، والبورنو، محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، (1/19-24)، والروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي، ص: (47-48)، ومؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، (1/225-234).

(2) المقرّي، محمد بن محمد، القواعد، (1/212)، والبورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (1/20).

(3) المقرّي، القواعد، (1/212).

(4) الباحسين، القواعد الفقهية، ص: (41-42).

(5) الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، (1/51).

(6) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، (2/83-84).

(7) عبد المجيد جمعة الجزائري، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين، ص: 162، والبورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (1/22).

عمومها، يقول ابن القيم: "إذ شأن الشرائع الكلية أن تراعي الأمور العامة المنضبطة، ولا ينقضها تخلف الحكمة في أفراد الصور"⁽¹⁾.

ثم إن القواعد في سائر العلوم لا تخلو من الشواذ والمستثنيات، إنّما الاختلاف باختلاف نسبة التفاوت فيما بينها، ثم إن تلك المستثنيات لا تغض من شأنها⁽²⁾، فاستثناء جزئية من قاعدة ما، لا يقدر في كلية هذه القاعدة، ولا يخرج تلك الجزئية عن الاندراج في قاعدة أخرى⁽³⁾.

على أن بعض الفقهاء جعل الأمر أعم من ذلك، فرأى: "أن المختار كون القواعد أعم من أن تكون كلية أو أكثرية"⁽⁴⁾.

وإذا كان المعتمد هو كلية القاعدة، فإنه يمكن تعريف القواعد الفقهية بما عرفه بها بعض المعاصرين بقوله: قواعد كلية فقهية منطبقة على فروع من أبواب⁽⁵⁾.

2.2 تعريف الفتوى وأثر القواعد الفقهية في تأصيلها:

أولاً: تعريف الفتوى لغة واصطلاحاً:

أ- لغة: الفتوى بالواو بفتح الفاء وبالياء فُتُضِمُّ، وهي اسم من أفى العالم إذا تبين الحكم، يقال: فُتِيَ وفُتِيَ، وهي في اللغة الإبانة مطلقاً، يقال أفيتته في الأمر؛ أي أبنته له، وأفيتته في مسألة إذا أجبتة عنها، فهو في الأصل موضوع للإبانة، والفتيا تبين المشكل من الأحكام⁽⁶⁾.

والفتوى مشتقة من اسم الفتى، وهو الشاب الحدث الذي شبَّ وقوى، فكأنما يقوى ما أشكل بيانه فيشبُّ ويصير فتياً قوياً⁽⁷⁾.

والفقيه يفتي؛ أي يبين المهم، ويقال الفتيا فيه كذا، وأهل المدينة يقولون الفتوى⁽⁸⁾، وقد جمع أبو الحسين أحمد بن فارس بين الأصلين لكلمة الفتوى وهما الإبانة والفتوة، فقال: فتى الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبين حكم⁽⁹⁾.

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (2/63).

(2) الندوي، القواعد الفقهية، (ص 44).

(3) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (1/24).

(4) الحصري، محمد الكوز، منافع الحقائق شرح كثر الدقائق، ص: 305.

(5) السَّوَّاط، محمد بن عبد الله، القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في فقه الأسرة، (2/92).

(6) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (15/147-148)، والفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، (8/137)، والرازي، مختار الصحاح، باب الفاء، (1/234)، والفيومي، المصباح المنير، (2/462)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (1/1320)، والمطرزي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المغرب، ص: 351.

(7) ابن منظور، لسان العرب، (15/147-148).

(8) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، (8/137).

(9) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (4/473).

ب- اصطلاحاً: عُرِّفت الفتوى بعدة تعريفات تبعاً لاختلاف الأصوليين في إضافة القيود للفتوى الصحيحة، وشروط المفتي، إلا أن هذه التعريفات تدور حول معنى واحد، وهو بيان حكم الله في أمر من الأمور، وتنزيل حكمه على الواقع، ومن أبرز هذه التعريفات ما يلي:

1- الإخبار بحكم شرعي لا على وجه الإلزام⁽¹⁾.

2- الإخبار بالحكم الشرعي، لا على وجه الإلزام سواء كانت بكتِّبٍ أو إخبار⁽²⁾.

3- إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة⁽³⁾.

ج- تعريفات بعض المعاصرين للفتوى:

1- إخبار عن حكم الله في إلزام أو إباحة، جواباً لسؤال أو بياناً للحكم ابتداءً⁽⁴⁾.

2- الإخبار بحكم الله أو حكم الإسلام عن دليل شرعي لمن سأل عنه، في الوقائع وغيرها، لا على وجه الإلزام⁽⁵⁾.

3- بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا، جواباً عن سؤال سائل، معين كان أو مبهم، فرد أو جماعة⁽⁶⁾.

ثانياً: أثر القواعد الفقهية في تأصيل الفتوى: يظهر ذلك من خلال الآتي:

أ- القواعد الفقهية قضايا كلية فقهية منطبقة على جزئيات كثيرة في أبواب متعددة، وعليه فمجالها جميع أبواب وأحكام الشريعة من عبادات ومعاملات وسياسة شرعية وعقوبات زاجرة وأخلاق وآداب، إذ هي جامعة لكثير من الأحكام السابقة في كلمات موجزة، بحيث يُرجع المفتي والفقيه كل فرع ومسألة تحت قاعدة مناسبة لأحكام كثيرة متناثرة.

ب- يستفيد المفتي من القواعد الفقهية استفادةً كبرى؛ لأنه يستطيع إرجاع كل مسألة ونازلة يُسأل عنها إلى قاعدة فقهية، تنطوي تحتها الفروع المسؤول عنها وما شاكلها، بل ربما أعوزه استحضار دليل جزئي نصي على المسألة التي سُئِلَ عنها فيفزع إلى القاعدة الفقهية لِيَسُدَّ الفراغ الذي عنده في حكم هذه المسألة. وهذا الأمر الأخير قد ألمح إليه الإمام الخشني في قوله: "أن يكون رضيَّ البال في ساعات المضايقة،

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، فتاوى الشاطبي، ت: محمد أبو الأجنان، ص: 68.

(2) الخرشبي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، (109/3).

(3) القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخيزة، (121/10).

(4) الحكمي، علي بن عباس، أصول الفتوى وتطبيق الأحكام الشرعية في بلاد غير المسلمين، ص: 5.

(5) الأشقر، أسامة عمر سليمان، منهج الإفتاء عند الإمام ابن قيم الجوزية، دراسة موازنة، ص: 62.

(6) القرضاوي، يوسف، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص: 9.

حاضر الجواب عند يديه بالمساءلة، لا يعتاص⁽¹⁾ عليه الجواب في مقامات الامتحان⁽²⁾.

ج- أن مجال العمل بالقواعد الفقهية أوسع، من جهة أنه يمكن الاستغناء بها عند ضيق الوقت عن مدارس الفقه ومسائله، إذا علمنا أنّ القاعدة الفقهية هي في نفسها حكم فقهي لكنها تجمع الكثير من المسائل في شتى أبواب الفقه، فإذا اعتنى المفتي والفقيه بهذا العلم أغناه عن الإحاطة بالفروع التي لا تنتهي، وإليه الإشارة في قول القرافي: "ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب"⁽³⁾، وإليه أشار ابن السبكي بقوله: "وإن تعارض الأمران وقصّر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما -لضيق أو غيره من آفات الزمان- فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتصار على حفظ القواعد وفهم المآخذ"⁽⁴⁾.

د- يستنبط من نص القرافي السابق (ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات)، أنّ ضبط فروع الفقه على مقتضى القواعد الكلية يؤدي إلى وحدة فكرية، تعصم المفتي والفقيه من الوقوع في التناقض والاضطراب، وتضفي على فكره التجانس والانسجام.

3.2 التعريف بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية ولجنة الفتوى:

أولاً: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف: تعد وزارة الشؤون الدينية والأوقاف⁽⁵⁾، إحدى أقدم الوزارات المحدثّة بعد الاستقلال مباشرة، ولا غرابة في ذلك فهي أداة الدولة ووسيلتها في خدمة الحياة الروحية للمواطن، المجسدة في دساتيرها وقوانينها ومواثيقها التاريخية من أهمها بيان أول نوفمبر. ولقد اكتسبت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف أهميتها وجدوى وجودها من هذا الجانب، غير أن الملاحظ هو تغيير تسمية الدائرة الوزارية مرات عديدة.

إن وجود هذه الدائرة الوزارية ضمن مختلف التشكيلات الحكومية منذ الاستقلال قد جعلها تتميز بخصوصيات، وتنفرد بمهام كبرى أبرزها المجال الوقفي، والثقافة الإسلامية والإرشاد الديني، إلى جانب نشاطات أخرى لا تقل أهمية، وهي: التعليم القرآني والتكوين والمحافظة على التراث.

ثانياً: لجنة الفتوى: وهي هيئة إفتائية تابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، تضم كوكبة من العلماء والدكاترة الجزائريين المشهود لهم بالعلم والدراية، وعندما حلّت نازلة فيروس كورونا بالبلد عينت الوزارة لجنة خاصة بالفتوى لهذه النازلة، وهذه أسماء لبعض علماء هذه اللجنة حسب موقع

(1) اعتاص من العوّص، والعوص ضد الإمكان واليسر، واعتاص عليه الأمر أي صعب والتوى، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (59/7)، والفيومي، المصباح المنير، ص: 356.

(2) الخشني، محمد بن حارث، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، تحقيق: محمد أبو الأجنان وآخرون، ص: 45.

(3) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، (أنوار البروق في أنوار الفروق)، (62/1-63).

(4) ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، (11/1).

(5) موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية على الشبكة: www.marw.dz.

الوزارة الإلكتروني⁽¹⁾:

- 1-الأستاذ الدكتور سعيد بويزري.
- 2-الشيخ جعفر أولفقي المعروف بأبي عبد السلام، وقد توفي رحمه الله شهر أكتوبر سنة 2022م.
- 3-الأستاذ الدكتور عبد الرحمن السنوسي.
- 4-الأستاذ الدكتور محند أو إدير مشنان.
- 5-الدكتور محمد العربي الشايشي.

4.2 التعريف بكورونا:

ورد في معجم "كوفيد 19" بأن لفظة كوفيد 19 هو الاسم الذي أطلقته منظمة الصحة العالمية في 11 فيفري 2020م على المرض الذي يسببه فيروس⁽²⁾ كورونا. وقد تكون بعض الحالات المصابة به شديدة تؤدي إلى الوفاة أحياناً، وقد تم إضافة الرقم 19 إشارة إلى عام 2019م الذي اكتشف فيه أول حالة للفيروس⁽³⁾.

4.2.1 تعريف كورونا لغة: لفظة كورونا هي كلمة غير عربية وليست معروفة في اللسان العربي، وهي تعريب لكلمة corona باللاتينية، والتي تعني الهالة أو التاج.

يقول زهير السباعي: "وقد دُعِيَ الفيروس بهذا الاسم (كورونا) والتي تعني التاج؛ لأنه يبدو تحت الميكروسكوب الإلكتروني محاطاً بهالة شبيهة بالتاج"⁽⁴⁾.

4.2.2 تعريف كورونا اصطلاحاً: جاء في تعريف منظمة الصحة العالمية⁽⁵⁾ ما يلي: هي سلالة واسعة من الفيروسات التي قد تسبب المرض للحيوان والإنسان، ومن المعروف أن عدداً من فيروسات كورونا تُسبب لدى البشر أمراضاً تنفسية تتراوح حدتها من نزلات البرد الشائعة إلى الأمراض الأشد، وخاصة مثل:

(1) المرجع السابق.

(2) الفيروس لغة: هو كلمة محدثة لم تستعمل في كلام عربي يعتد به، وهي تعريف لكلمة virus باللاتينية، ومعناه بتلك اللغة السّم وجمعه فيروسات، ينظر: ف. عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، دار القلم، دمشق، ط 1 سنة 1432هـ-2011م، ص: 160، واصطلاحاً: هي من خلق الله تعالى وهي تلك الكائنات الدقيقة التي لا ترى بالعين المجردة ولا حتى بالميكروسكوب العادي، وإنما بالميكروسكوب الإلكتروني، وتوجد هذه الفيروسات حيثما توجد الحياة على سطح هذا الكوكب، وتقدر أنواعها بالملايين المختلفة، ولا يعرف منها سوى بضعة آلاف، ويتمتع بعضها بشهرة واسعة نظراً لخطورتها؛ مثل فيروس الإيبولا وزيكا وكورونا وغيرها. ينظر: الشامي، عبد الرحمن، المعونة في مختصر الأحكام المتعلقة بفيروس كورونا، إشراف رابطة علماء ودعاة سورية، ص: 25-26.

(3) الحجري، عبد الفتاح وآخرون، معجم مصطلحات كوفيد 19، ص: 24.

(4) السباعي، زهير أحمد، فيروس كورونا الجديد، أستاذ طب الأسرة والمجتمع، ص: 11.

(5) منظمة الصحة العالمية هي سلطة التوجيه والتنسيق في منظمة الأمم المتحدة فيما يتعلق بالصحة على المستوى الدولي، أنشأت سنة 1984م، ولديها الآن ما يزيد على سبعة آلاف (7000) شخص يعملون في مائة وخمسين (150) مكتباً قُطرياً، وستة مكاتب إقليمية ومقرها الرئيسي في جنيف عاصمة سويسرا.

متلازمة الشرق الأوسط التنفسية (ميرس) والمتلازمة الحادة الوخيمة (سارس)، ويسبب فيروس كورونا المكتشف مؤخراً مرض كوفيد 19⁽¹⁾، ورغم تغيير تسمية n COV في 11 فيفري 2020م من قبل منظمة الصحة العالمية إلى COVID 19 بقيت الترجمة العربية ثابتة تأبى التجدد وتلتصق بكورونا فيروساً ومرضاً، وما خفف وطأة هذا الجمود هو اعتماد تعريب المصطلح العلمي إلى كوفيد 19⁽²⁾.

3. أثر قاعدتي الأمور بمقاصدها واليقين لا يزول بالشك

في تأصيل فتاوى وبيانات لجنة الفتوى الجزائرية لنانزلة كورونا

تبين فيما سبق أن للقواعد الفقهية أثراً كبيراً في ضبط المسائل والنوازل المعاصرة، والقضايا المستجدة، والتي منها نازلة فيروس كورونا، وفي هذا المبحث سأتناول مدى استفادة لجنة الفتوى الوزارية لهذه النازلة من القواعد الفقهية، من حيث التأصيل والتعديد، وقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين.

1.3 أثر قاعدة الأمور بمقاصدها في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: مفاد هذه القاعدة أن الأعمال الصادرة عن الإنسان مرتبطة بنيته وقصده، سواء كانت هذه الأعمال أقوالاً أو أفعالاً، ولهذا فإن "أعمال الشخص وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات"⁽³⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: ما إن حلت نازلة فيروس كورونا واستفحل خطرها في كل بلدان العالم، حتى أثرت على أغلب الميادين والمجالات، وكان السلك الطبي في طباعة الصفوف المواجهة لهذا الوباء، علماً أن كلاً من الطبيب والمريض يفعلان أفعالاً ومقاصدهما مختلفة، بحسب نية كل منهما؛ لأن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: مما لا شك فيه أن فيروس كورونا ينتقل بالعدوى بين الأفراد، علماً أن انتقاله يكون -بعد قضاء الله وقدره-، وانتشار العدوى يكون في حال الاختلاط بالمصابين به، بعلم أو دون علم.

فإن كان انتقال العدوى دون علم، كما يحصل من إصابة الأطباء والممرضين المخالطين للمرضى، أو انتقال المرض بين أهل المريض وذويه دون تعمد منه أو منهم، ففي هذه الحالة -التي لا يتعمد فيها المريض إيذاء الغير- فإنه لا يعاقب على نقله العدوى لغيره.

أما إذا عُلِمَ عن الشخص أو جماعة معينة استهتارهم أو عدم مبالاتهم بخطر الفيروس وانتقلت العدوى للآخرين بطريقة أو بأخرى؛ فإنهم يُعتبرون من المفسدين في الأرض، ويحق للحاكم أو الإمام

(1) www.who.int/or/emergences/diseases/novel-coronavirus

(2) خليف، عبد القادر، مقارنة معرفية لمعجم مصطلحات كوفيد 19، بين ضوابط المصطلح ومقتضيات المفهوم، مقال علمي محكم في مجلة الكلم، ص، 324-340.

(3) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي، (980/2).

معاقتهم على ذلك، كما أنهم يستحقون العقوبة المنصوص عليها في آية الحرابة، قال تعالى: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** (1).

وقد ذكر غير واحد من المفسرين عند تفسيرهم لهذه الآية أن الإفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشرِّ (2)، ونقل عن ابن القيم إجماع العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد (3).

وهو ما نصت عليه فتاوى اللجنة الوزارية من تجنب اختلاط المصاب بفيروس كورونا فيما يلي (4):

يلزم شرعاً الأخذ بالإجراءات الاحترازية المتخذة، والمتعلقة بارتياح الأماكن العامة، ولا يجوز الاستهانة بهذه التدابير، كما ينبغي تجنب التنقلات والأسفار غير الضرورية، ويتعين على من شك في إصابته بهذا المرض أو ظهرت عليه أعراضه أن يتجنب الاختلاط بالآخرين، ويتصل فوراً بالمصالح الصحية، ويحرم على من ظهرت عليه أعراض هذا المرض ارتياح الأماكن العامة، وخاصة المساجد.

وقد تضمنت هذه الفتاوى والبيانات أحكاماً شرعية مؤصلة، اعتماداً على هذه القاعدة -الأمور بمقاصدها-؛ لأن الأعمال الصادرة عن الإنسان مرتبطة بنيته وقصده، سواء كانت هذه الأعمال أقوالاً أو أفعالاً، ولهذا فإن أعمال الشخص وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات.

2.3 أثر قاعدة اليقين لا يزول بالشك في تأصيل الفتوى

تعد قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" من القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي وهي من أكثر القواعد تطبيقاً في الميدان الفقهي يقول الإمام السيوطي: "اعلم أن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر" (5)، وعليها مدار كثير من الأحكام الفقهية وهي تعالج الشك الذي يطرأ على الإنسان فتجعله كالمعدوم.

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: مفاد القاعدة أن الأمر المتيقن أو المظنون بثبوته لا يرتفع إلا بدليل قاطع، ولا يحكم بزواله لمجرد الشك، كذلك الأمر المتيقن عدم ثبوته لا يحكم بثبوته بمجرد الشك؛ لأن الشك

(1) المائدة، الآية 33.

(2) الطبري، محمد ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (359/8)، وابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، (148/5).

(3) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، ص: 154.

(4) البيان رقم: 1، الصادر بتاريخ: 1441/7/20 هـ-2020/3/15 م، والبيان رقم: 13، الصادر بتاريخ: 1441/9/11 هـ-2020/5/3 م، والبيان رقم: 3، الصادر بتاريخ: 1441/7/27 هـ-2020/3/22 م، موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، تاريخ استرجاع المعلومة: 1441/9/11 هـ-2020/5/4 م.

(5) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، ص: 51.

أضعف من اليقين، فلا يعارضه ثبوتاً وعدمياً⁽¹⁾، فتلخص من ذلك "أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها"⁽²⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: الطبيب والمريض قد يعتريهما حالات يشكّان فيهما، فعلى كلٍ منهما الرجوع إلى الأصل الثابت قبل الشك؛ لأنه يقين، والبقاء على هذا اليقين حتى يثبت ما ينقله إلى حال غيره⁽³⁾، وما دام أن الأطباء أكدوا استمرار المرض، فلا يُنتقل من هذا اليقين إلى غيره إلا بيقين آخر، فيبقى المريض تحت المراقبة الطبية والعزل الصحي حتى يُستيقن الشفاء، وهذا كله تحكيماً لقاعدة اليقين لا يزول بالشك.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: يدخل في هذا كل شخص شك في إصابته بهذا الوباء، أو ظهرت عليه أعراضه، فلا يحكم بشفاؤه بلا يقين؛ لأن إصابته بهذا الوباء ثابتة، وما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، فإذا أصيب شخص بهذا المرض المعدي فمُنِع من عمله، فلا يجوز للطبيب الحكم بشفاؤه بلا يقين، بل لا بد له من اليقين من تعافيه من هذا الوباء؛ لأن مرضه ثابت بيقين فلا يحكم ببرئه منه إلا بيقين، وهي قاعدة تلحق بقاعدة اليقين لا يزول بالشك⁽⁴⁾، وقد ورد في فتاوى لجنة الفتوى الوزارية ما يلي: أن كل من شك في إصابته بهذا المرض أو ظهرت عليه أعراضه أو ما يشبهها، فإنه يحرم عليه الاختلاط بالآخرين وارتياح الأماكن العامة، وفي هذه الحالة ينبغي عليه أن يعرض نفسه فوراً على المصالح الصحية⁽⁵⁾.

وقد تضمنت هذه الفتوى أن من شك في إصابته بهذا الفيروس أو ظهرت عليه أعراضه، فإنه لا يحكم بشفاؤه وبرئه، وبالتالي فإنه يحرم عليه الاختلاط بالآخرين وارتياح الأماكن العامة، بل لا بد من اليقين من تعافيه من هذا الوباء، حتى يسمح له بارتياح الأماكن العامة ومخالطة الآخرين.

4. أثر قواعد الضرر في تأصيل فتاوى وبيانات لجنة الفتوى الجزائرية لنازلة كورونا:

1.4 أثر قاعدة لا ضرر ولا ضرار في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: يقصد بهذه القاعدة عدم جواز أن يلحق الشخص ضرراً بنفسه أو بأحد من الناس بغير حق، سواء كان ضرراً مادياً أو معنوياً، وسواء كان الضرر ابتداءً أو على وجه المقابلة، "...ومن ثمّ كان إنزال العقوبات المشروعة بالمجرمين لا ينافي هذه القاعدة وإن ترتّب عليها ضرر بهم، لأنّ فيها

(1) الأتاسي، محمد خالد، شرح مجلة الأحكام، (18/1).

(2) النووي، يحيى بن شرف الدين، شرح صحيح مسلم، ص: (49/4)، والإنيوبي، محمد بن علي موسى، ذخيرة العقبي في شرح المجتبى، (482/3).

(3) المطرودي، علي بن عبد العزيز، تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ضمن أبحاث ندوة تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1428هـ-1429هـ، ص: 17.

(4) المرجع نفسه، ص: 21.

(5) البيان رقم: 1، الصادر بتاريخ: 1441/7/20هـ-2020/3/15م، والبيان رقم: 22، الصادر بتاريخ: 1441/12/14هـ-2020/8/4م.

عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم"⁽¹⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: مما لا شك فيه أن فيروس كورونا قد أحدث أضراراً بالغة بالأفراد والمجتمعات، فكان لا بد من تقييد استعمال الحق في الحركة والتنقل، وكذلك الخروج من البيوت لتلبية المتطلبات الضرورية، حتى لا تتسبب المخالطة غير المنضبطة في الإصابة بفيروس كورونا، لذا اقتضت حكمة الشارع رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن، فإن لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله، وإن أمكن رفعه بالتزام ضرر دونه رفعه به"⁽²⁾، فهذه قاعدة كبرى أغلق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم منافذ الضرر والفساد أمام المسلمين، فلم يبق في تشريع الإسلام إذاً إلا كل ما فيه صلاحهم في دنياهم وآخرتهم"⁽³⁾.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: يعتبر فيروس كورونا من الجوائح التي ألحقت الضرر بالناس في جميع مناحي الحياة، ولقد جاءت الشريعة بمنع الضرر والمضارة، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار تشمل أنواع الضرر كله، والضرر الحاصل في وباء كورونا يرجع إلى أحد أمرين؛ إما تفويت مصلحة أو حصول مضرة بوجه من الوجوه، فالضرر غير المستحق لا يحق إيصاله وعمله مع الناس، بل يجب على الإنسان أن يمنع ضرره وأذاه عنهم من جميع الوجوه"⁽⁴⁾.

وقد ورد في فتاوى لجنة الفتوى الوزارية ما يلي: يحرم على من ظهرت عليه أعراض هذا المرض ارتياد الأماكن العامة، وخاصة المساجد منعاً للإضرار بالغير، كما يتعين على الأطفال والنساء وكبار السن والمرضى الامتناع عن الحضور إلى المساجد للجمعة والجماعات"⁽⁵⁾، كما يُتجنب استعمال أواني الشرب المشتركة في المسجد، ويمنع إحضار الأطعمة كصدقة إلى المساجد"⁽⁶⁾، ويجب اجتناب كل التجمعات، مثل الأعراس والجنائز والمآتم، والزيارات العائلية، وعيادة المرضى"⁽⁷⁾، ويُصلى على المتوفى المصاب بكورونا من غير غسل ولا تيمم، عند تعذر الإجراءات الوقائية اللازمة لمنع انتقال العدوى إلى المباشرين للغسل أو التيمم"⁽⁸⁾، أما من قررت عليه جهات الاختصاص إجراءات العزل الكلي أو الجزئي فإن الواجب عليه الالتزام بذلك، وهذا ما أكدته لجنة الفتوى في البيان التاسع"⁽⁹⁾، يجب الالتزام بالحجر الصحي الكلي أو الجزئي، وتحرم مخالفتها، كما يجب ترك المصافحة والاكْتفاء بالسلام وردده في وقت تفشي الوباء، كما قررت الفتوى في البيان الرابع عشر، أنه لا يجوز أن نجعل من المغفرة وصلة الأرحام والتزاور سبباً في

(1) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، (2/990).

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، ص: (2/92).

(3) البوطي، محمد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (ص 79).

(4) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، بهجة قلوب الأبرار وقررة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخيار، ص: 60.

(5) البيان رقم: 2، الصادر بتاريخ: 1441/7/20 هـ - 2020/3/15 م.

(6) المرجع نفسه.

(7) البيان رقم: 3، الصادر بتاريخ: 27 رجب 1441 هـ - 2020/3/22 م.

(8) البيان رقم: 5، الصادر بتاريخ: 1441/8/5 هـ - 2020/3/30 م.

(9) البيان رقم: 9، الصادر بتاريخ: 1441/8/14 هـ - 2020/4/8 م.

حدوث العدوى وانتشار فيروس كورونا، مع الاكتفاء في التهاني والمغفرة وصلية الأرحام بوسائل الاتصال الحديثة⁽¹⁾.

وقد تضمنت هذه الفتاوى والبيانات عدم جواز مخالطة مريض كورونا، سواء كانت المخالطة مباشرة أو غير مباشرة؛ لأن ذلك من أسباب انتقال العدوى، لذا كان لزاماً على المصاب بوباء كورونا أن لا يخفي مرضه عن حوله، وأن يبتعد عنهم ولا يخالطهم حتى لا يكون سبباً في إصابتهم بهذا الوباء، عملاً بحديث المصطفى عليه السلام: "لَا يُورِدَنَّ مُمْرَضٌ عَلَى مُصِحِّ" ⁽²⁾، فلا يجوز للمسلم أن يعدي أخاه بأي طريقة كانت، أو يتهاون في ذلك، أو أن يكون سبباً مباشراً أو غير مباشر في جلب العدوى للمجتمع، وهذا كله يندرج تحت قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

2.4 أثر قاعدة الضرر يزال في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: الضرر إذا كان واقعاً يجب إزالته ورفعته بمحو آثاره المترتبة عليه، من إيذاء للبدن أو إتلاف للمال أو إضاعة له، وهذه القاعدة تعبر عن وجوب رفع الضرر وترميم آثاره بعد وقوعه.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: الأضرار التي سببتها نازلة فيروس كورونا هي أضرار محققة ظاهرة للعيان، كما أن الضرر فيها كبير وفاحش، ويظهر ذلك من خلال الخسائر الكبيرة في شتى بقاع المعمورة، وقد دعت الشريعة إلى إزالة الأمراض أو تخفيفها عن المصابين، وهذه النازلة ضررها محقق، وإزالة ما تعلق بها من أضرار أمر واجب.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: مشروعية بعث روح التفاؤل والطمأنينة في الله تعالى بين عموم المسلمين؛ لما له من أثر طيب أوقات الأزمات والفتن، ولأن العمل على إشاعة معاني حسن الظن والطمأنينة من محاسن العادات، وقد جاءت فتاوى وبيانات لجنة الفتوى في هذا الخصوص رافعة ومزيلة للأضرار النفسية الكبيرة عن المصابين وغير المصابين بهذا الوباء، في البيان السادس والثامن عشر⁽³⁾، حيث ورد التنبيه على هذا الأمر جلياً فيما يلي: يحرم نشر الإشاعات ونشرها وتداولها، كما يجب أن تأخذ المعلومات من مصادرها المؤكدة، ولا يجوز أخذها من المصادر المشبوهة، ولا يجوز نقل المعلومة إلا بعد التأكد من صحة صدورها من جهة مختصة موثوقة.

وقد تضمنت هذه الفتوى عدم جواز نشر الأخبار الكاذبة والإشاعات المضللة لما في ذلك من حصول الضرر على المصابين وغير المصابين، وقد ثبت لدى الأطباء أن نشر مثل هذه الأخبار والإشاعات يلحق أضراراً بالغة بالمصابين، من حيث إثارة القلق والاضطراب والإرجاف والخوف بين المرضى، والتلاعب

(1) البيان رقم: 15، الصادر بتاريخ: 1441/9/23 هـ- 2020/5/16 م.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، كتاب الطب، باب في العدوى والطيرة، حديث برقم: 5439، (2177/5)، وأخرجه مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب السلام، باب لا عوى ولا طيرة، حديث رقم: 2221، (1743/4).

(3) البيان رقم: 6، الصادر بتاريخ: 1441/8/7 هـ- 2020/4/1 م، والبيان رقم: 18، الصادر بتاريخ: 1441/11/8 هـ- 2020/6/29 م.

بالصحة النفسية للمواطنين، وكل هذا يكون سبباً مباشراً في تأخر علاجهم أو حصول الوفاة للكثير منهم، فنشر هذه الأخبار والإشاعات ضررها محقق بَيِّن، وإزالة ما تعلق بها من أضرار أمر واجب.

3.4 أثر قاعدة الضرر يدفع بقدر الإمكان في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: تعني القاعدة أن الضرر يدفع قبل وقوعه بكل الوسائل والإمكانات، لأن من الوقاية دفع الضرر قدر الإمكان قبل وقوعه، والوقاية خير من العلاج⁽¹⁾.

كما أنه يجب إزالة الضرر وإبعاده بقدر الاستطاعة، وذلك بمنعه قبل وقوعه ابتداءً، أو برفعه بعد حصوله، وإذا أمكن دفعه أو رفعه بالكلية فهذا المتعين والإفتخيفه بقدر الإمكان.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بهذه النازلة؛ لأن ضرر فيروس كورونا عام تحقق وقوعه، وهناك وسائل طبية حديثة للحد من انتشاره واستفحاله، فكان من الواجب العمل بكل الإجراءات الاحترازية والوقائية لدفعه قدر الإمكان، انطلاقاً من قاعدة الضرر يُدفع بقدر الإمكان، وهذا من شأنه أن يقلل ويحد من انتشار هذا الفيروس بين الأفراد والجماعات.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: أمرت الشريعة بدفع الضرر بقدر الإمكان، خاصة فيما تعلق بصحة الأبدان، وضرر فيروس كورونا وجب دفعه قبل وقوعه، ودفعه بقدر الإمكان، ومن صور هذه القاعدة في بيانات وفتاوى اللجنة ما يلي: إذا تعذر أداء الصلاة على الصفة الكاملة، جاز أدائها على أي كيفية، فمثلاً من تعذر عليه السجود اكتفى بالإشارة والانحناء في الوضعية المتاحة له، ومن عجز عن إزالة النجاسة، جاز له أن يصلي بها⁽²⁾، ففي جميع ما تقدم حصول الضرر واقع لمن أراد تأدية الصلاة على الصفة الكاملة، وكذلك من أراد إزالة النجاسة حتى يصلي؛ لذا جاز له أن يصلي بها؛ لأن الضرر يدفع بقدر الإمكان، وورد كذلك في فتاوى وبيانات لجنة الفتوى بهذا الخصوص بأنه يجب الالتزام بالحجر الصحي الكلي أو الجزئي، وتحريم مخالفتها⁽³⁾، كما يتعين على أصحاب الوظائف والمهن والنشاطات والصناعات والتجارات، وغير ذلك مما تتوقف عليه ضرورات المواطنين وحاجاتهم، أن يلتزموا بنشاطاتهم وأعمالهم، مع أخذ كل التدابير الوقائية لحماية أنفسهم وغيرهم⁽⁴⁾.

تضمنت هذه الفتاوى والبيانات وجوب دفع الضرر الحاصل بسبب فيروس كورونا وإبعاده بقدر الاستطاعة، وذلك بمنعه قبل وقوعه ابتداءً، إذا التزم الناس بالحجر الصحي الكلي أو الجزئي والأخذ بكل التدابير الوقائية والاحترازية لحماية أنفسهم وأهاليهم، وإذا أمكن دفعه أو رفعه بالكلية فهذا المتعين، والإفتخيفه بقدر الإمكان كما هو حاصل لمرضى كورونا؛ فمثلاً من أراد تأدية الصلاة على الصفة الكاملة

(1) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص: 207، والزحيلي. محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، (28/1).

(2) البيان رقم: 6، الصادر بتاريخ: 1441/8/7هـ-2020/4/1م، والسعيدان، وليد بن راشد، القواعد الشرعية في المسائل الطبية، ص: 19.

(3) البيان رقم: 10، الصادر بتاريخ 1441/8/19هـ-2020/4/13م.

(4) البيان رقم: 11، الصادر بتاريخ 1441/8/26هـ-2020/4/20م، والبيان رقم: 15، الصادر بتاريخ: 1441/9/23هـ-2020/5/16م.

وعجز عن ذلك، وكذلك من أراد إزالة النجاسة لتأدية صلاته ولم تكن له القدرة على إزالتها، جاز له أن يصلي وهو على هذا الحال؛ لأن الضرر يدفع بقدر الإمكان.

4.4 أثر قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: الضرر يتفاوت في حد ذاته، فهو ليس على درجة واحدة، لكن يجب إزالته لقاعدة الضرر يزال، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وإذا تقابل ضرران أحدهما أعظم من الآخر، فإنه يرتكب الضرر الأدنى والأخف لإزالة الضرر الأعظم والأشد، لأن الضرر العام يعم أثره، والضرر الخاص ينحصر أثره، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة⁽¹⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: العلاجات المعتمدة للحد من فيروس كورونا وكذلك الإجراءات المتبعة قد يكون لها مضاعفات أخرى، فإن كان ما تحدثه العلاجات والإجراءات المتبعة من أضرار، أخف من إبقاء المرض نفسه جاز اتخاذها وإلا منع⁽²⁾.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: مما تقرر شرعاً أنه إذا تقابل ضرران أحدهما أعظم من الآخر، فإنه يرتكب الضرر الأدنى والأخف؛ لإزالة الضرر الأعظم والأشد، لأن الضرر العام يعم أثره، والضرر الخاص ينحصر أثره، وهذا ما تأكد في نازلة فيروس كورونا، فإن كثيراً من الإجراءات المتبعة للحد من انتشار الفيروس لها أضرار واقعة وثابتة، لكن لما كان اتخاذها يحدث ضرراً أخفاً من إبقاء وانتشار المرض جاز تطبيقها، وهذا ما أشارت إليه فتاوى وبيانات لجنة الفتوى فيما يلي: أنه يمنع فتح أماكن الوضوء منعاً باتاً، وعلى المصلين أن يتوضؤوا في بيوتهم، كما تسحب المصاحف والكتب والمطويات والسبح من قاعة الصلاة، وتسحب أيضاً الثلجات وأجهزة التبريد، كما لا يسمح بالدخول إلى المساجد دون استعمال الأقنعة الواقية، ويجب الإبقاء على القناع الواقي الذي يغطي الأنف أثناء الصلاة، بما في ذلك السجود، مع ضرورة تعقيم الأيدي وقياس درجة الحرارة، وعلى المصلين أن يلتزموا بإحضار سجاداتهم الخاصة، والحرص على تعقيمها قبل وبعد الصلاة⁽³⁾.

تضمنت هذه الفتاوى والبيانات منع فتح أماكن الوضوء، وسحب المصاحف والكتب والمطويات من رفوف المساجد، وسحب الثلجات وأجهزة التبريد، وضرورة استعمال الأقنعة الواقية والإبقاء عليها أثناء السجود، كل ما ذكر وإن كان فيه ضرر قد يلحق بالناس، إلا أن عدم التزام الناس بها سبباً عليه ضرر أشد، والضرر الأشد يزال بارتكاب الضرر الأخف.

(1) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكرياء عميرات، ص: 96، وابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ص: 246، والبورنو، موسوعة الفقهية، (261/6)، ومحمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، ص: 219.

(2) علي المطرودي، تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ص: 30.

(3) البيان رقم: 22، الصادر بتاريخ: 1441/12/14 هـ - 2020/8/4 م.

5.4 أثر قاعدة يُتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: استُفيدَ بمنطوق هذه القاعدة بعض ما أفادته القاعدة السابِقة بمفهومها المُخالف، فإن مفهومها أن أحد الضررين إذا كان لا يماثل الآخر فإن الأعلى يُزال بالأدنى، وعدم المُماثلة بين الضررين إمّا لخصُوص أحدهما وعمُوم الآخر، وهو ما أفادته هذه القاعدة⁽¹⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: تظهر علاقة هذه القاعدة بالنازلة في الإجراءات والاحترازمات الوقائية المتبعة للحد من انتشار فيروس كورونا، والتي يلحق بها عادة مصالح ومفاسد، وحينئذ يكون الحكم والاختيار للغالب منهما، فإن غلبت المصالح جاز العمل بها.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: مما تقرر شرعاً أن أحد الضررين إذا كان لا يماثل الآخر فإن الأعلى يزال بالأدنى، ولكن قد يصعب رفع الضرر نهائياً، وهنا يتفاوت الضرران قطعاً، ويكون أحد الضررين لا يماثل الآخر، في حقيقته، أو في آثاره، فيزال الأعلى بالأدق، وقد يكون عدم المماثلة لخصوص أحدهما، وعموم الآخر، فيرتكب الضرر الخاص، ويتحمّله صاحبه، لدفع الضرر العام الذي يؤثر على المصلحة العامة؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة⁽²⁾.

وهذا ما أشارت إليه فتاوى وبيانات لجنة الفتوى: صار من اللازم شرعاً تعليق الجمعة والجماعات، وغلق المساجد ودور العبادة في كل ربوع الوطن، مع المحافظة على رفع شعيرة الأذان، مع الحرص الشديد على التزام الإجراءات الوقائية⁽³⁾.

تضمنت هذه الفتوى مشروعية تعليق الجمعة والجماعات، وغلق المساجد ودور العبادة؛ لأن تفويت الجمعة والجماعات ضرر خاص، تعارضها مفاسد كبيرة، نظراً لطبيعة التجمعات البشرية التي تشهدها المساجد والمصليات ودور العبادة، وقد ثبت أن الازدحام يؤدي إلى سرعة انتشار المرض بين الناس، وهذا ضرر عام، فحصرَ الشرع على ضرورة المحافظة على الأنفس، فجاءت هذه الفتوى محقّقة لهذه القاعدة الفقهية والتي مفادها أنه يُتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

5. أثر قواعد المشقة في تأصيل فتاوى وبيانات لجنة الفتوى الجزائرية لنازلة كورونا:

1.5 أثر قاعدة المشقة تجلب التيسير في تأصيل الفتوى:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: معنى القاعدة أن الشدة التي تحصل للمكلف عند قيامه بالتكاليف الشرعية تكون سبباً شرعياً للتخفيف والتسهيل⁽⁴⁾، بما يزيل تلك الشدة والعنت عن المكلف، وينقله إلى

(1) أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ص: 197.

(2) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (1/135).

(3) البيان الثاني الصادر بتاريخ: 20/7/1441هـ-3/3/2020م.

(4) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 77.

فسيح اليسر والسهولة⁽¹⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: تقع الضائقة والمشقة على كثير من المرضى فيخفف الشارع ويوسع لهم في كثير من الأحكام، وكذلك قد ينال الطبيب بعض المشاق بسبب متابعته لمرضاه؛ فيحتاج إلى شيء من التخفيف بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع⁽²⁾.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: أجمع العلماء على أن الشريعة منزهة عن التكليف بالشاق الذي يُرهق المكلف ويجعله في دائرة العنت، ومن المعلوم أن كثيراً من أمور العبادات البدنية والمالية لحقها ضيق وحرَج شديد بسبب وباء كورونا؛ فتعطلت بعض عبادات الناس وأعمالهم، والشريعة ما جاءت إلا لرفع المشاق عنهم، وهذا ما أشارت إليه فتاوى وبيانات لجنة الفتوى الوزارية فيما يلي: يصلي القائمون على مرضى كورونا من الأسلاك الطبية من أطباء وممرضين ومن في حكمهم، كرجال الأمن والحماية المدنية، -الذين يستحيل عليهم ترك أعمالهم أو يلزمون باللبسة واقية تغطي الجسم كله ولا يمكن نزعها-، كالاتي: يؤدي الصلاة من تمكن من أدائها، ولو بغير وضوء ولا تيمم إذا عجز عنهما، ومن تعذرت عليه الصلاة فإنه يقضيها متى أمكنه، كما تشرع رخصة الجمع بين الصلاتين تقديماً أو تأخيراً حسب حال كل شخص⁽³⁾، كما لا يجوز للأطباء والممرضين وأفراد الحماية وغيرهم من المرابطين في فيروس كورونا الفطر، إلا إذا توفرت شروط خاصة بهم⁽⁴⁾.

وقد تضمنت هذه الفتاوى والبيانات مشروعية جواز أداء الصلاة متى ما أمكن أدائها، ولو بغير وضوء ولا تيمم، للقائمين على مرضى كورونا من الأسلاك الطبية من أطباء وممرضين، ومن في حكمهم كرجال الأمن والحماية المدنية، فمن تعذرت عليه الصلاة فإنه يقضيها متى أمكنه، كما تشرع رخصة الجمع بين الصلاتين تقديماً أو تأخيراً حسب حال كل شخص، كما تضمنت أيضاً مشروعية عدم جواز الفطر في رمضان للأطباء والممرضين وأفراد الحماية وغيرهم من المرابطين في فيروس كورونا الفطر في رمضان؛ إلا إذا توفرت شروط خاصة بهم؛ لأن المشقة تجلب التيسير.

2.5 أثر قاعدة إذا تعذر الأصل يصار إلى البديل في تأصيل فتاوى نازلة كورونا:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: هذه القاعدة تتفرع عن قاعدة المشقة تجلب التيسير، لأن إتيان البديل عند تعذر الأصل رخصة من الرخص، والأصل والبديل لا يجتمعان، فالبديل يقوم مقام المبدل ويسد مسده⁽⁵⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: تفيد القاعدة أنه عند تعذر الحكم الشرعي وكان له بدل ممكن فإنه

(1) سعدي، محمد الصالح، القواعد والضوابط الفقهية المؤثرة في قطع النزاع، ص: 120.

(2) علي المطرودي، تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ص: 42.

(3) البيان رقم: 6، الصادر بتاريخ: 1441/8/7هـ-2020/4/1م.

(4) البيان رقم: 12، الصادر بتاريخ: 1441/9/4هـ-2020/4/27م.

(5) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (671/1) و(518/1).

يصار إلى بدله، وهذه الحالة تقع كثيراً للمرضى والأطباء⁽¹⁾.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: تقرر شرعاً أنه عند تعذر تطبيق الحكم الشرعي في مسألة ما، وكان لهذا الحكم بدل يصار إليه، فحينئذٍ يصار إلى البدل مباشرة عملاً بقاعدة إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل، وتظهر تطبيقات هذه القاعدة الفقهية كثيراً في المجال الطبي، وهو ما تحقق في نازلة فيروس كورونا في كثير من المسائل، وقد أشارت إلى ذلك فتاوى وبيانات لجنة الفتوى فيما يلي: يُصلى على المتوفى المصاب بكورونا من غير غسل ولا تيمم، عند تعذر الإجراءات الوقائية اللازمة لمنع انتقال العدوى إلى المباشرين للغسل أو التيمم، كما يجب احترام الإجراءات والالتزامات التي وضعتها وزارة الصحة لغسل الموتى المصابين بمرض كورونا وتكفيهم ودفنهم، أما إذا تعذر أداء الصلاة على الصفة الكاملة، جاز أداؤها على أي كيفية، فمثلاً من تعذر عليه السجود اكتفى بالإشارة والانحناء في الوضعية المتاحة له، ومن عجز عن إزالة النجاسة، جاز له أن يصلي بها⁽²⁾.

وقد تضمنت هذه الفتاوى مشروعية الإتيان بالبدل في الحالات التالية:

1- ينتقل إلى التيمم بدل الغسل لموتى كورونا، فإن تعذر يصار إلى الدفن مباشرة، لمنع انتقال العدوى إلى المباشرين للغسل أو التيمم.

2- إذا تعذر أداء الصلاة على الصفة الكاملة، يصار إلى البدل، فيجوز أداؤها على أي كيفية.

3- من عجز عن إزالة النجاسة، يصار إلى البدل، فيجوز له أن يصلي بها.

3.5 أثر قاعدة "الاضطرار لا يبطل حق الغير" في تأصيل فتاوى نازلة كورونا:

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة: تعتبر هذه القاعدة قيماً لقاعدة "المشقة تجلب التيسير" ومعناها أن الشارع أباح أكل مال الغير للمضطر حال الضرورة مع الضمان، والاضطرار هو حمل الإنسان على ما يضره، كما في إباحة أكل الميتة للمضطر، أو إباحة أكل مال الغير عند الاضطرار، فهذا الاضطرار وإن كان يسقط حق الله ويرفع عنه الإثم، إلا أنه لا يبطل حق الناس، لأنه يفيد حل الإقدام لا رفع الضمان وإبطال حق الغير⁽³⁾.

ثانياً: علاقة هذه القاعدة بالنازلة: تظهر علاقة هذه القاعدة بنازلة فيروس كورونا في تصرفات أهالي مرضى كورونا عند اشتداد وانتشار الوباء بكثرة، حيث تشبعت المستشفيات بالمرضى، مع ندرة في الأدوية والأجهزة الطبية المساعدة، كأجهزة التنفس الاصطناعي، لذا لجأ كثير من أهالي المرضى إلى الاستحواذ على هذا المرفق العام حماية لمرضاهم من تفاقم مرضهم.

ثالثاً: أثر هذه القاعدة في تأصيل فتاوى اللجنة: بعد سرعة انتشار فيروس كورونا وحصده لمزيد من

(1) علي المطرودي، تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ص: 44.

(2) البيان رقم: 5، الصادر بتاريخ: 1441/8/5هـ-2020/3/30م.

(3) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص: 213، وصالح السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص: 300.

الأنفس البشرية، كل هذا خلّف ذعراً كبيراً لدى الناس، خاصة في ظلّ النقص الحاد في الأدوية والأجهزة والمعدات الطبية المساعدة، فكان لا بد من إشغال الرأي العام والمواطنين بما يجب أن يتحلوا به من الحكمة في الموازنة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وكيفية المحافظة على المرافق العامة، من خلال عدم الاستئثار بها، ومشاركة الجميع في الاستفادة منها؛ لأن هذا الاضطرار وإن كان يسقط حق الله ويرفع عنه الإثم؛ إلا أنه لا يبطل حق الناس؛ لأنه يفيد حل الإقدام، لا رفع الضمان وإبطال حق الغير، وهذا ما أشارت إليه فتاوى وبيانات اللجنة الوزارية من خلال الآتي: بيان أهمية المرفق العام ووجوب المحافظة عليه، ووجوب التعلم من ثقافة المرفق العام كيف نغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، كما هو مقرر في قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها، كما يجب الحرص على تحقيق مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع في الاستفادة من المرافق العامة، وإذا كان التعدي على الحقوق الخاصة من الكبائر، فإن التعدي على المرفق العام أشد وأعظم، لأن فيه خصومة لجميع الأمة، لأن المرافق العامة تحمل طابع الملكية العامة، وتشارك فيها الأجيال التي ينبغي أن تتضامن فيما بينها، وتحرص على ديمومة المال العام واستمراره، كما ينبغي تعزيز سبل الحفاظ على المرافق العامة وتوفير آليات لذلك⁽¹⁾.

وقد تضمنت هذه الفتوى أنه لا يجوز الاستئثار بأي مرفق عام، فمثلاً أجهزة الإنعاش لا يجوز رفعها عن مرضى كورونا، حتى وإن كان هناك مريض آخر مضطر لها، والحق فيها يكون للأسبق، وإن كان المتأخر مضطراً لاستخدامها فإن هذا لا يسقط حق الأول، لأن الضرورة لا تسقط حق الغير.

وهكذا يقال في جميع المرافق العامة من أسيرة مستشفيات وقارورات الأكسجين، والأدوية المساعدة في التخفيف من شدة الإصابة بوباء كورونا.

6. الخاتمة

في نهاية هذا البحث أوجز أهم وأبرز النتائج والتوصيات في النقاط التالية:

1.6 النتائج:

- 1- أهمية دراسة النوازل والقضايا والمستجدات المعاصرة، خاصة ما تعلق منها بالجانب الطبي لكثرتها وتشعبها وارتباطاتها بالجوانب المختلفة لشؤون الناس.
- 2- أهمية دراسة الفتاوى الجماعية المعاصرة؛ لما فيها من تدريب عملي على إلحاق الفروع بأصولها، ومدى توظيف لجنة الفتوى للقواعد الفقهية في هذه الفتاوى.
- 3- ظهر أن هناك الكثير من القواعد الفقهية والتي يندرج تحتها الكثير من المسائل غير المنتهية، وهنا يظهر أثر العالم بهذه القواعد عند استصداره لأي فتوى، كيف يستند عليها في بيان الأحكام، عندما يلاحظ تحقق القاعدة فيها.

(1) البيان رقم: 18، الصادر بتاريخ: 1441/11/8هـ - 2020/6/29م.

4- من أهم القواعد الفقهية التي اعتمدها لجنة الفتوى التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، في إصدار فتاويها، قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وقد لحق بها عدة قواعد منها: قاعدة الضرر يزال، وقاعدة الضرر يدفع بقدر الإمكان، وقاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير" وقد لحق بها عدة قواعد منها: قاعدة: إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل، وقاعدة: الاضطرار لا يبطل حق الغير.

5- هناك نواحٍ صحية ووقائية كثيرة في تعاليم ديننا الحنيف، تحتاج إلى من ينقب عنها كي تظهر محاسن هذا الدين، وهذه مهمة الأطباء المسلمين المتميزين الحريصين على بيان محاسن هذا الدين.

2.6 التوصيات:

1- ضرورة دراسة الفتاوى الجماعية ومعرفة الأصول والقواعد التي اعتمدها في بيان الأحكام الشرعية.

2- تكوين العالم المتخصص، لدراسة المستجدات والنوازل المعاصرة، خاصة النوازل الطبية.

3- الاهتمام بالنوازل والمستجدات الطبية لتعلقها بصحة وجسد الإنسان.

4- العناية بالجانب التطبيقي لعلم القواعد الفقهية، خاصة في المجال الطبي، لتوسع هذا المجال وكثرة نوازله، من خلال إبراز العلاقة بين القاعدة وفروعها.

هذا والحمد أولاً وآخراً، وأسأل الله عز وجل أن يجعله خالصاً متقبلاً.

7. قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.

- 1- الندوي، علي أحمد، (1994)، القواعد الفقهية، دمشق-سوريا، دار القلم.
- 2- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، (1998)، القواعد الفقهية، الرياض، السعودية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- 3- البورنو، محمد صدقي، (2003)، موسوعة القواعد الفقهية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- 4- الروكي، محمد، (1994)، نظرية التععيد الفقهي، الرباط، المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- 5- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، (2013)، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، جدة، السعودية، منظمة التعاون الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.
- 6- المقرئ، محمد بن محمد، (د.ت)، القواعد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، مطبوعات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.
- 7- الحموي، أحمد بن محمد مكي، (1985)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 8- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1997)، الموافقات، مصر، دار ابن عفان .

- 9- عبد المجيد جمعة، (1421)، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن القيم، السعودية.
- 10- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (1991)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 11- الخشني، محمد بن حارث، (د. ت.)، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، تحقيق: محمد أبو الأجران وآخرون، تونس، الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للكتاب.
- 12- الحصري، محمد الكوز، (د. ت.)، منافع الحقائق شرح كنز الدقائق، تركيا، دار الطباعة العامرة.
- 13- السَّواط، محمد بن عبد الله، (د. ت.)، القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في فقه الأسرة، الطائف، السعودية، دار البيان الحديثة.
- 14- ابن فارس، أحمد بن فارس، (1979)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، بيروت دار الفكر.
- 15- الفيومي، أحمد بن محمد، (د. ت.)، المصباح المنير، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية.
- 16- ابن النجار، محمد بن أحمد، (1997)، شرح الكوكب المنير، الرياض، مكتبة العبيكان.
- 17- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (د. ت.)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، تحت إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- 18- السمعاني، منصور بن محمد، (د. ت.)، قواطع الأدلة، بيروت، لبنان دار الكتب العلمية.
- 19- أسامة عدنان عيد الغنيمين وعلي محمد الصوا، (2010)، تأصيل القواعد الفقهية، مفهومه ومسالكه، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، (المجلد 37)، (العدد 2).
- 20- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414)، لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر.
- 21- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (د. ت.)، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، بيروت، لبنان، دار ومكتبة الهلال.
- 22- الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، بيروت صيدا، المكتبة العصرية-الدار النموذجية.
- 23- المطرزي، ناصر بن عبد السيد، (د. ت.)، المغرب في ترتيب المعرب، القاهرة، مصر، دار الكتاب العربي.
- 24- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1985)، فتاوى الشاطبي، تحقيق: أبو الأجران، ط2، بيروت، لبنان، دار الكتب.
- 25- الخرخشي، محمد بن عبد الله، (د. ت.)، شرح مختصر خليل، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة.
- 26- القرافي، أحمد بن إدريس، (1994)، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي.
- 27- الحكي، علي بن عباس، (1420)، أصول الفتوى وتطبيق الأحكام الشرعية في بلاد غير المسلمين، ط1، المملكة العربية السعودية، مؤسسة الريان والمكتبة الملكية.
- 28- الأشقر، أسامة عمر سليمان، (2004)، منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم الجوزية، دراسة موازية، ط1، الأردن، دار النفائس.
- 29- القرضاوي، يوسف، (1988)، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ط1، القاهرة، دار الصحوة.
- 30- ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، (1991)، الأشباه والنظائر، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 31- القرافي، أحمد بن إدريس، (د. ت.)، الفروق، (أنوار البروق في أنوار الفروق)، المملكة العربية السعودية، عالم الكتب.

- 32- موقع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية على الشبكة: www.marw.dz.
- 33- ف. عبد الرحيم، (2011)، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، ط1، دمشق، دار القلم.
- 34- الشامي، عبد الرحمن الحميدي، (2021)، المعونة في مختصر الأحكام المتعلقة بفيروس كورونا، ط1، تركيا، إشراف رابطة علماء ودعاة سوريا.
- 35- الحجمري، عبد الفتاح وآخرون، (2021)، معجم مصطلحات كوفيد 19، الرباط، المغرب، مكتب تنسيق التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة Alecso.
- 36- السباعي، زهير أحمد، أستاذ طب الأسرة والمجتمع، (2020)، فيروس كورونا الجديد، المملكة العربية السعودية، دار الأدب العربي للنشر والتوزيع.
- 37- منظمة الصحة العالمية: www.who.int/or/emergences/diseases/novel-coronavirus
- 38- خليف، عبد القادر، (2020)، مقارنة معرفية لمعجم مصطلحات كوفيد 19 بين ضوابط المصطلح ومقتضيات المفهوم، مجلة الكلم، (المجلد 6)، (العدد 1)، نوع الإصدار خاص.
- 39- الزرقا، مصطفى أحمد، (1998)، المدخل الفقهي، دمشق، دار القلم.
- 40- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (د.ت)، تفسير ابن كثير، الزمالك، مصر، مؤسسة قرطبة.
- 41- الطبري، محمد ابن جرير، (2001)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- 42- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (د.ت)، الطرق الحكمية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني.
- 43- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (د.ت)، الأشباه والنظائر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 44- الأتاسي، محمد خالد، (د.ت)، شرح مجلة الأحكام، باكستان، المكتبة الحقانية.
- 45- النووي، يحيى بن شرف الدين، (1392)، شرح صحيح مسلم، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- 46- والإيثوبي، محمد بن علي موسى، (1416)، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، ط1، المملكة العربية السعودية، دار المعراج الدولية للنشر، ودار آل بروم للنشر والتوزيع.
- 47- المطرودي، علي بن عبد العزيز، (1428-1429)، تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ضمن أبحاث ندوة تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- 48- بارحمة، عفاف محمد أحمد، (2021)، أحكام نازلة فيروس كورونا المستجد (كوفيد 19) في ضوء القواعد الفقهية، مجلة الفرائد في البحوث الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر الشريف، (المجلد الأربعون)، إصدار يونيو 2021م.
- 49- الشبرمي، سعد، (2021)، تطبيقات قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف على النوازل الفقهية لفيروس كورونا المستجد في العبادات والسياسة الشرعية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، عدد خاص بالبحوث الفقهية عن جائحة كورونا (كوفيد 19) إصدار 2021م.
- 50- البوطي، محمد رمضان، (1973)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- 51- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (1423)، بهجة قلوب الأبرار وقرعة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخيار، ط4، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.

- 52- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1987)، **صحيح البخاري**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، بيروت، لبنان، دار ابن كثير.
- 53- مسلم، مسلم بن الحجاج، (د. ت.)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- 54- الزحيلي، محمد مصطفى، (1427)، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة**، ط1، دمشق، دار الفكر.
- 55- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (1419)، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عميرات، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 56- السدلان، صالح بن غانم، (2012)، **القواعد الكبرى**، الرياض-السعودية، دار المأثور للنشر والتوزيع.
- 57- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، (1999)، **تقرير القواعد وتحليل الفوائد**، مصر، دار ابن عفان.
- 58- سعدي، محمد الصالح، (2019)، **القواعد والضوابط الفقهية المؤثرة في قطع النزاع**، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، تخصص: فقه والأصول، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، الجزائر.

Bibliography List

- 1- Al-Nadawi, Ali Ahmed, (1994), **Jurisprudential Rules**, Damascus-Syria, Edition Al-Qalam.
- 2- Al-Bahsin, Yaqoub bin Abdul-Wahhab, (1998), **Jurisprudential Rules**, Riyadh, Saudi Arabia, Al-Rushd Library for Publishing and Distribution.
- 3- Al-Borno, Muhammad Sidqi, (2003), **Encyclopedia of Jurisprudential Rules**, Beirut, Lebanon, Al-Resala Foundation.
- 4- Al-Ruki, Muhammad, (1994), **The Theory of Jurisprudential Traditionalism**, Rabat, Morocco, Publications of the College of Arts and Human Sciences.
- 5- Zayed bin Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works, (2013), **Zayed's encyclopedia of Jurisprudence and Fundamentalism**, Jeddah, Saudi Arabia, Organization of Islamic Cooperation, International Islamic Jurisprudence Academy.
- 6- Al-Muqari, Muhammad bin Muhammad, (w.d), **Al-Qa'id**, Mecca, Kingdom of Saudi Arabia, Umm Al-Qura University Publications, Institute for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage.
- 7- Al-Hamawi, Ahmed bin Muhammad Makki, (1985), **Winking the Eyes of Insights in Sharh al-Ashbah wa al-Naza'ir**, Beirut, Lebanon, Edition al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 8- Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, (1997), **accordance's**, Egypt, Edition Ibn Affan.
- 9- Abdul Majeed Juma, (1421), **Jurisprudential Rules Extracted from the Signatories' Information**, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, Edition Ibn al-Qayyim, Saudi Arabia.
- 10- Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr, (1991), **Informing the Signatories about the Lord of the Worlds**, Beirut, Lebanon, Edition al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 11- Al-Khushni, Muhammad bin Harith, (d. T.), **The Principles of Fatwa in Jurisprudence according to the Doctrine of Imam Malik**, edited by: Muhammad Abu Al-Ajfan and others, Tunisia, the Arab Book House and the National Book Foundation.

- 12- Al-Hasari, Muhammad Al-Koz, (D. T.), **Benefits of Truths Sharh Kanz Al-Daqaqiq**, Turkey, Al-Amira Printing House.
- 13- Al-Sawat, Muhammad bin Abdullah, (w.d), **the jurisprudential rules and controls according to Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah in family jurisprudence**, Taif, Saudi Arabia, Edition Al-Bayan Al-Hadithah.
- 14- Ibn Faris, Ahmed bin Faris, (1979), **Dictionary of Language Standards**, edited by: Abdul Salam Haroun, 2nd edition, Beirut, Edition Al-Fikr.
- 15- Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, (w.d), **Al-Misbah Al-Munir**, Beirut, Lebanon, Scientific Library.
- 16- Ibn al-Najjar, Muhammad bin Ahmed, (1997), **Explanation of the Enlightening Planet**, Riyadh, Obeikan Library.
- 17- Al-Fayrouzabadi, Muhammad bin Yaqoub, (w.d), **Al-Qamus Al-Muhit**, edited by: The Heritage Investigation Office at Al-Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naem Al-Arqsusi, 8th edition, Beirut, Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
- 18- Al-Samani, Mansour bin Muhammad, (d.), **Cutters of Evidence**, Beirut, Lebanon, Edition Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- 19- Osama Adnan Eid Al-Ghunaimin and Ali Muhammad Al-Sawwa, (2010), **Rooting the rules of jurisprudence**, its concept and methods, Journal of Studies, Sharia and Law Sciences, University of Jordan, (Volume 37), (Number2).
- 20- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, (1414), **Lisan al-Arab**, Beirut, Lebanon, Edition Sader.
- 21- Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, (w.d), **Al-Ain**, edited by: Dr. Mehdi Makhzoumi and d. Ibrahim Al-Samarrai, Beirut, Lebanon, Al-Hilal House and Library.
- 22- Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr, (1999), **Mukhtar Al-Sahhah**, edited by: Youssef Al-Sheikh Muhammad, 5th edition, Beirut, Sidon, Al-Maktabah Al-Asriyah - Edition Al-Tawdhimiya.
- 23- Al-Matrazi, Nasser bin Abdul Sayed, (w.d), **Morocco in the Arrangement of the Arabs**, Cairo, Egypt, Edition Al-Kitab Al-Arabi.
- 24- Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, (1985), **Fatwas Al-Shatibi**, edited by: Abu Al-Ajfan, 2nd edition, Beirut, Lebanon, Edition Al-Kutub.
- 25- Al-Kharshi, Muhammad bin Abdullah, (w.d), **Sharh Mukhtasar Khalil**, Beirut, Lebanon, Edition Al-Fikr Printing.
- 26- Al-Qarafi, Ahmed bin Idris, (1994), **Al-Thakhira**, edited by: Muhammad Boukhbaza, 1st edition, Beirut, Lebanon, Edition Al-Gharb Al-Islami.
- 27- Al-Hakami, Ali bin Abbas, (1420), **Principles of Fatwa and Application of Sharia Rulings in Non-Muslim Countries**, 1st edition, Kingdom of Saudi Arabia, Al-Rayyan Foundation and the Royal Library.
- 28- Al-Ashqar, Osama Omar Suleiman, (2004), **The Fatwa Methodology according to Imam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah**, a parallel study, 1st edition, Jordan, Edition al-Nafais.
- 29- Al-Qaradawi, Youssef, (1988), **The Fatwa Between Discipline and Laziness**, 1st edition, Cairo, Edition Al-Sahwa.

- 30- Ibn al-Subki, Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din, (1991), **Similarities and Analogues**, Lebanon, Edition al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 31- Al-Qarafi, Ahmed bin Idris, (w.d), Al-Furuk, (**Anwar Al-Buruq fi Anwar Al-Furuk**), Kingdom of Saudi Arabia, Alem el kutub.
- 32- **The Algerian Ministry of Religious Affairs and Endowments** website: www.marw.dz.
- 33- F. Abdel Rahim, (2011), **Al-Dakhil Dictionary of the Modern Arabic Language and its Dialects**, 1st edition, Damascus, Edition Al-Qalam.
- 34- Al-Shami, Abdul Rahman Al-Hamidi, (2021), **Al-Maounah fi Brief Rulings Related to the Coronavirus**, 1st edition, Turkey, supervised by the Association of Syrian Scholars and Preachers.
- 35- Al-Haqmari, Abdel Fattah et al., (2021), **A Dictionary of Covid-19 Terms**, Rabat, Morocco, Arabization Coordination Office of the Arab Educational and Cultural Organization (ALECSO).
- 36- Al-Sibai, Zuhair Ahmed, Professor of Family and Community Medicine, (2020), **New Coronavirus, Kingdom of Saudi Arabia**, Edition Al-Adab Al-Arabi for Publishing and Distribution.
- 37- **World Health Organization**: www.who.int/or/emergence/diseases/novel-coronavirus
- 38- Khalif, Abdul Qader, (2020), **A cognitive approach to the dictionary of Covid-19 terms between the controls of the term and the requirements of the concept**, Al-Kalam Magazine, (Volume 6), (Number 1), special number.
- 39- Al-Zarqa, Mustafa Ahmed, (1998), **The Jurisprudential Introduction**, Damascus, Edition Al-Qalam.
- 40- Ibn Kathir, Ismail bin Omar, (w.d), **Tafsir Ibn Kathir**, Zamalek, Egypt, Cordoba Foundation.
- 41- Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, (2001), **Jami' Al-Bayan on the Interpretation of the Verse of the Qur'an** (Tafsir Al-Tabari), edited by: Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, 1st edition, Kingdom of Saudi Arabia, Edition Hijr for Printing, Publishing, Distribution and Advertising.
- 42- Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr, (w.d), **The Wisdom Methods**, edited by: Dr. Muhammad Jamil Ghazi, Cairo, Al-Madani Press.
- 43- Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, (w.d), **Al-Ashbah wal-Naza'ir**, Beirut, Lebanon, Edition Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 44- Al-Atassi, Muhammad Khaled, (w.d), **Explanation of Al-Ahkam magazine**, Pakistan, Al-Haqqani Library.
- 45- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf al-Din, (1392), **Explanation of Sahih Muslim**, Beirut, Lebanon, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 46- And the Ethiopian, Muhammad bin Ali Musa, (1416), **Thakhira al-Uqabi fi Sharh al-Mujtaba**, 1st edition, Kingdom of Saudi Arabia, Al-Miraj International Publishing House, and Al-Broom Publishing and Distribution House.
- 47- Al-Matroudi, Ali bin Abdul Aziz, (1428-1429), **Applying Jurisprudential Rules to Medical Issues, within the research of the Symposium on Applying Jurisprudential Rules to Medical Issues**, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia.

- 48- Barahma, Afaf Muhammad Ahmad, (2021), **Rulings regarding the New Corona Virus (Covid 19) in Light of Jurisprudential Rules**, Al-Fara'id Journal in Islamic and Arab Research, Al-Azhar University, (Volume Forty), June 2021 edition.
- 49- Al-Shabrami, Saad, (2021), **Applications of the rule of greater harm removed by lesser harm to the jurisprudential calamities of the emerging Corona virus in worship and legal politics**, Journal of the Saudi Jurisprudence Society, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Saudi Arabia, a special issue on jurisprudential research on the Corona pandemic (Covid 19) 2021 edition.
- 50- Al-Bouti, Muhammad Ramadan, (1973), **Controls of Interest in Islamic Sharia**, 2nd edition, Beirut, Lebanon, Al-Resala Foundation.
- 51- Al-Saadi, Abd al-Rahman bin Nasser, (1423), **The Joy of the Hearts of the Righteous and the Apple of the Eyes of the Righteous in Sharh Jawaami' al-Akhyar**, 4th edition, Kingdom of Saudi Arabia, Ministry of Islamic Affairs and Endowments.
- 52- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1987), **Sahih Al-Bukhari**, edited by: Dr. Mustafa Deeb Al-Bagha, 3rd edition, Beirut, Lebanon, Dar Ibn Kathir.
- 53- Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj, (w.d), **Sahih Muslim**, edited by: Muhammad Fouad Abdel Baqi, Beirut, Lebanon, Arab Heritage Revival House.
- 54- Al-Zuhayli, Muhammad Mustafa, (1427), **Jurisprudential Rules and their Applications to the Four Doctrines**, 1st edition, Damascus, Dar Al-Fikr.
- 55- Ibn Najim, Zain al-Din Ibn Ibrahim, (1419), **Similarities and Analogies**, edited by: Amirat, 1st edition, Beirut, Lebanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 56- Al-Sadlan, Saleh bin Ghanem, (2012), **The Great Rules**, Riyadh, Saudi Arabia, Dar Al-Ma'thur for Publishing and Distribution.
- 57- Ibn Rajab al-Hanbali, Abd al-Rahman bin Ahmad, (1999), **Reporting the Rules and Tahrir al-Fawaid**, Egypt, Dar Ibn Affan.
- 58- Saadi, Muhammad Al-Saleh, (2019), **The Rules of Jurisprudence (Fiqh) Affecting Dispute Resolution**, Doctoral Thesis in Islamic Sciences, Department of Sharia, Specialization: Jurisprudence and Principles, Faculty of Islamic Sciences, Hajj Lakhdar University, Batna 1, Algeria.



أحكام الصيانة الجوهرية والتشغيلية في عقد الإجارة

Fundamental and operational maintenance provisions in the lease contract

أ.د/ خالد تواتي

مخبر الدراسات الفقهية القضائية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
touati-kaled@univ-eloued.dz

ط.د/ زبير ياسين*

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
Zobiri-yassine@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2023/06/30 تاريخ الاستلام: 2023/10/04 تاريخ النشر: 2023/11/15



المخلص: الدراسة عبارة عن عرض وتحليل لأحكام الصيانة في عقد الإجارة سواء ما تعلق منها بالصيانة الجوهرية أو الصيانة التشغيلية حسب ما جاء على ألسنة الفقهاء، حيث تهدف الدراسة إلى استخراج ما انتهى إليه الفقهاء قديما وحديثا من أحكام شرعية تحدد التزامات كل من المؤجر والمستأجر بخصوص أعمال الصيانة، وقد تناولت الدراسة في المحور الأول التعريف بالعناصر الأساسية للبحث وهي الصيانة وأنواعها والإجارة وشروط منفعتها أما في المحور الثاني فقد تناولت مختلف أحكام الصيانة ما تعلق منها بالأجزاء الجوهرية ثم ما تعلق بالأجزاء التشغيلية لتتبع بالبحث عن دور الشرط والعرف في تحديد التزامات الصيانة في الإجارة مع توجيه الأقوال وتحليلها، وقد انتهت الدراسة إلى أنّ الصيانة الجوهرية من التزامات المؤجر ولا يمكن تحميلها على المستأجر، وأنّ الصيانة التشغيلية من التزامات المستأجر، وقد يكون للشرط والعرف دور في تحويل التزامات الصيانة.

الكلمات الافتتاحية: الصيانة، الجوهرية؛ التشغيلية؛ الإجارة؛ العرف؛ الاشتراط.

Abstract: The study is a presentation and analysis of the maintenance provisions in the lease contract, whether related to essential maintenance or operational maintenance, according to what was stated by jurists. The study aims to extract what jurists, past and present, have concluded from the legal provisions that determine the obligations of both the lessor and the lessee regarding maintenance work. In the first axis, the study dealt with introducing the basic elements of the research, which are maintenance, its types, leasing, and the terms of its benefit. As for the second axis, it dealt with the various maintenance provisions, those related to the essential parts, then those related to the operational parts, to be followed by researching the role of condition and custom in determining the maintenance obligations in the lease, with the statements being directed and analyzed. The study concluded that essential maintenance is

* المؤلف المراسل.

one of the lessor's obligations and cannot be charged to the lessor. The tenant, and that operational maintenance is one of the tenant's obligations, and condition and custom may have a role in transferring maintenance obligations.

Keywords: Maintenance, Intrinsic; Operational; Leasing Custom; Stipulation.

1. مقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا وبعد:

عقد الإجارة من أهم عقود المعاملات المالية الإسلامية نظرا لحاجة الناس الماسة إلى الإيجار، ونظراً إلى الكم الهائل من عقود الإجارة على المستوى التطبيقي، وقد استحدثت صيغ جديدة لعقد الإيجار نظراً لمصلحة وما عقد الإيجار المنتهي بالتمليك منّا ببعيد، لذا فإن الشريعة الإسلامية أحاطت هذا العقد بجملة من الأركان والشروط والموانع حتى يتحقق المقصود الشرعي من العقد، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يدخل الفساد عليه.

صيانة الأعيان المؤجرة، حال العطل والتلف من المسؤوليات التي يجب تحديدها ضمن عقد الإجارة، حتى تنتفي كل أسباب النزاع والاختلاف بين الناس، وتتحقق مقاصد العدل والتوازن في عقود المالية الإسلامية، لذا جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على هذه الجزئية الحقوقية بين طرفي عقد الإجارة، حتى يعرف كل طرف ماله وما عليه من مسؤوليات نحو العين المؤجرة، حال احتاجت إلى أعمال الصيانة، سواء ما تعلق منها بالأجزاء الجوهرية، أو ما تعلق بالأجزاء التشغيلية كما سنرى لاحقاً.

وإذا استقرينا أحكام صيانة الأعيان المؤجرة في الفقه الإسلامي فإننا لا نجد لها مستندا شرعياً من كتاب أو سنة، يحدد أحكامها بدليل جزئي خاص، وإنما المرجع في تحديد ذلك هو أقوال أرباب المذاهب وفتاويهم، والقواعد العامة للشريعة الإسلامية، لذا فإن الدراسة اعتمدت على عرض هذه الأقوال من مصادرها الأصلية وتحليلها، وقد جاءت تحت عنوان:

أحكام الصيانة الجوهرية والتشغيلية في عقد الإجارة

1.1. أهمية البحث:

- حاجة متعاقد الإجارة إلى معرفة أحكام الصيانة الشرعية.
- حاجة القضاة والمتصدرين للفصل بين المتنازعين إلى معرفة الأحكام الشرعية الخاصة بالصيانة في عقد الإجارة.

2.1. أهداف البحث:

يهدف بحث أحكام الصيانة الجوهرية والتشغيلية في عقد الإجارة إلى وضع قواعد شرعية تعرف بها

أحكام الصيانة الجوهرية والصيانة التشغيلية ضمن عقد الإجارة.

3.1. مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الإجابة على السؤال التالي:

على من يقع عبء كل من الصيانة الجوهرية والصيانة التشغيلية في عقد الإجارة؟، وهل يمكن نقلها بالشرط أو بالعرف؟.

4.1. الفرضيات:

- الصيانة الجوهرية من مسؤوليات المؤجر.
- الصيانة التشغيلية من مسؤوليات المستأجر.
- للعرف والشرط دور في نقل الالتزام الخاص بأعمال الصيانة.

5.1. منهج البحث:

وبغرض البحث في غمار الإشكالية السابقة، فإن الباحث قد اعتمد على منهجين علميين من مناهج البحث، أولهما المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع واستقراء مختلف الأقوال في المسألة وعرضها، والمنهج الثاني هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال تعريف كل مصطلحات البحث، وتحليل أقوال الفقهاء الواردة وشرحها.

2. التعريف بمفردات البحث

وفيه عنصران:

1. تعريف الصيانة، وأنواعها.

2. الإجارة مفهومها، وشرائط منفعتها.

1.2. تعريف الصيانة، وأنواعها

الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، وتصور الصيانة في عقد الإجارة، يتطلب البحث في تعريفها، والمصطلحات ذات الصلة، ثم أنواعها، وهذا الذي سيبينه الباحث من خلال هذا العنصر.

1.1.2. تعريف الصيانة، والمصطلحات ذات الصلة

1.1.1.2. تعريف الصيانة لغةً واصطلاحاً:

1.1.1.1.2. الصيانة لغةً:

هي الحفظ والوقاية، يقال: صانه صونا وصيانا وصيانة، أي: حفظه ووقاه من النقص¹.

¹ ينظر، الزبيدي، تاج العروس، مادة: صون، 318/25.

2.1.1.1.2 الصيانة اصطلاحاً:

الصيانة مصطلح حادث لذا فإنه لم يرد على السنة الفقهاء مصطلح الصيانة وتعريفها، لكن هذا لا يعني أنّ معناها غير مطروح، بل بالعكس، فإن أعمال الصيانة كانت موجودة عندهم لكن بتعابير أخرى سنذكرها لاحقاً.

أما الفقه الحديث فقد ذكر لمصطلح الصيانة عدة تعاريف منها:

- "مجموعة الأعمال اللازمة لبقاء عين على الحالة التي تصلح فيها المراد منها"¹.

- "كل ما من شأنه أن يضمن استمرار الأداء السليم للعين المؤجرة، واستيفاء كامل منفعتها المطلوبة للمستأجر خلال الفترة المتفق عليها بين المتعاقدين"².

الملاحظ على التعريفين أنهما متفقين بخصوص المعنى العام للصيانة، وأنها تعني مجموعة الأعمال والإصلاحات لمعالجة الاختلالات والأعطال التي تطال العين المؤجرة، لضمان استيفاء منفعتها.

2.1.1.2. المصطلحات ذات الصلة:

- المرمية: أو الترميم، وهي: "إصلاح ما وهن من البناء"³، أو هي: "إصلاح المنكسر، وإقامة المائل"⁴

وتظهر العلاقة بين الصيانة والترميم أن الترميم يمثل مجموعة الاعمال التي تكون بعد حدوث التلف والهدم أما الصيانة فهي اعمال وقائية استباقية قبل وقوع العطل وهي كذلك اعمال اصلاحية بعد حدوثه

- العمارة: "البناء والترميم والتجسيص للبناء"⁵.

يظهر أنّ للعمارة نفس معنى الترميم، فهي عملية جمع الشيء بعد تفرقه، أو ملئه بعد فراغه، وهو الحاصل مع الأعيان عندما تفقد كيانها فيلزم حينها جمعها وملؤها بناءً، وتطيناً، وتجسيصاً، والعلاقة بين العمارة والصيانة هي علاقة عموم وخصوص⁶، إذ الصيانة تعم الأبنية والأجهزة وغيرها، أما الترميم فهو خاص بالأبنية والعمران.

- التطين: أو الطر: "وهو جعل الطين على سقفها أو سطوحها لمنع نزول المطر منه"⁷.

والعلاقة بين الصيانة والتطين، هي أنّ التطين يمثل عملاً من أعمال الصيانة، وهو جعل الطين على

¹ محمد رواس قلعي، وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، عربي- انجليزي، 209.

² عبد الوهاب ابراهيم أبو سليمان، عقد الإجارة مصدر من مصادر التمويل الإسلامية، 79.

³ الخرشني، شرح الخرشني لمختصر خليل، 47/7.

⁴ ابن رجب، قواعد ابن رجب، 140.

⁵ القليوبي وعميرة، حاشيتنا قليوبي وعميرة، 109/3.

⁶ انظر: عاطف محمد حسين أبو هرييد، عقود الصيانة وتطبيقاتها، 53.

⁷ محمد عيش، منح الجليل شرح مختصر خليل، 32/8.

سطوح المنازل وأسقفها حتى لا ينفذ الماء إلى الداخل، أما الصيانة فهي أوسع وأشمل.

وبعد ما تمّ للباحث معرفة معنى الصيانة لغةً واصطلاحاً ثم معرفة الألفاظ ذات الصلة نعرج الآن إلى أنواع الصيانة حسب التقسيم الحديث.

2.1.2. أنواع الصيانة

أعمال الصيانة التي تحتاجها العين المؤجرة، ثلاثة أنواع وهي¹:

• **الصيانة الجوهرية (الضرورية):** وتتمثل في مجموعة الأعمال المتعلقة بإصلاح الأجزاء الجوهرية التي يتم بها التمكن من الانتفاع بالشكل المطلوب، ويمثل لها ببناء حائط انهدم من الدار المؤجرة، أو إصلاح باب أو نافذة تعرضوا للكسر، أو تبليط حمام أزيل بلاطه، وغيرها من الإصلاحات التي تتعلق بما لا بد منه من أجزاء أساسية تمكّن من الانتفاع، بالشكل المطلوب.

• **ثانياً: الصيانة التشغيلية:** وهي صيانة تتعلق بما يجب إصلاحه لضمان الاستمرار في استفاء المنفعة، من جهة المحافظة عليها ومن جهة ضمان استمرار اشتغالها، ويدخل تحت هذا:

❖ إصلاحات لحفظ العين من الهلاك كإصلاح السقف، أو الحائط إن كان يخشى سقوطه، وفتح منافذ لمياه الأمطار خشية اجتماعها.

❖ استبدال آلات استيفاء المنفعة وأدواتها كالدلو، والحبل، والبكرة في إجارة البئر.

❖ إصلاحات تشغيلية للمحافظة على استمرار المنفعة، كعلف الدابة، وكنس المراحيض، ووقود السيارة، وتغيير الزيوت، والقطع الخفيفة التي تتلف بالاستعمال.

• **ثالثاً: الصيانة التحسينية:** وهي إصلاحات تتعلق بما ليس له تأثير على استفاء المنفعة، ولا في التمكن منها، وإنما يقصد بها التزيين، والتحسين، كصبغ الجدران، أو كسوتها بالورق الخاص بالجدران.

2.2. فقه الإجارة: المفهوم، المشروعية، والشروط

في هذا العنصر سيتطرق الباحث إلى اعطاء تصور شرعي لعقد الإجارة من حيث تعريفه في المذاهب الأربعة، ثم أدلة مشروعيتها، ليتكلم بعدها عن شروط المنفعة في هذا العقد.

1.2.2. تعريف عقد الإجارة ومشروعيته

1.1.2.2. تعريف الإجارة لغةً واصطلاحاً

1.1.1.2.2. الإجارة لغة: جاء في لسان العرب: "أجر: الأجر: الجزاء على العمل، والجمع أجور. والإجارة:

من أجر يأجر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل. والأجر: الثواب"²

¹ انظر: عثمان شبير وسليمان الأشقر، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، 743 و 306-307.

² ابن منظور، لسان العرب، 10/4.

2.1.1.2.2 الإجارة اصطلاحاً:

- عند الحنفية هي: "بيع منفعة معلومة بأجر معلوم"¹.
 - عند المالكية هي: "عقد معاوضة على منافع الأعيان"².
 - عند الشافعية هي: "عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم"³.
 - عند الحنابلة: "عوض معلوم في منفعة معلومة من عين معينة، أو موصوفة في الذمة، أو في عمل معلوم"⁴.
- تتفق التعاريف على معنى واحد، وإن اختلفت التعبيرات في أن الإجارة هي معاوضة على منفعة على جهة التمليك.

2.1.2.2. مشروعية عقد الإجارة:

استدل جمهور الفقهاء على جواز الإجارة بأدلة كثيرة من القرآن والسنة والإجماع

من القرآن: قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّكَ خَيْرٌ مِّنْ اسْتَجْرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمْلِكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ القصص: [26-27]

في الآية دلالة على مشروعية الإجارة في شرع من سبق، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يخالف، وعليه فإنّ في الآية دلالة على مشروعية الإجارة.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا نَضَازُوهُنَّ لِنُضِيقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَقَاسَرْتُمْ فَسَرِّضْ لَهُ أُخْرَى ﴿٦١﴾ ﴾ الطلاق: [6].

الآية الكريمة فيها أمر ربّاني على وجوب دفع أجرة الإرضاع، وهذا فيه دلالة على مشروعية الإجارة.

من السنة: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعط أجره"⁵.

¹ أبو البركات النسفي: كنز الدقائق، 543.

² القاضي عبد الوهاب: المعونة، 1088.

³ الشريبي: مغني المحتاج، 438/3.

⁴ الزركشي: شرح الزركشي على مختصر الخرق، 216/4.

⁵ صحيح البخاري، باب إثم من باع حراً، رقم الحديث، 2227، 82/3.

الحديث يدل على حرمة منع الأجير أجرته، فهذا دليل على مشروعية الأجرة، إذ الشريعة لا تطالب بفساد، وعليه فإن الإجارة مشروعة بنص الحديث.

من الإجماع: فقد أجمع السلف الصالح من الصحابة والتابعين على جواز عقد الإجارة، يقول الإمام الكاساني: "وأما الإجماع فإن الأمة أجمعت على ذلك"¹.

2.2.2. شروط منفعة العين المؤجرة

الأحكام الشرعية الخاصة بالقواعد التكوينية لعقد الإجارة من صيغة، وعاقدين وأجرة مدروسة ومبحوثة بالشكل الذي يغني عن إعادتها²، لذا يكفي أن نقتصر على ماله علاقة مباشرة بالموضوع، وهي المنفعة كونها محل المعاوضة في عقد الإجارة، ولتعلق أحكام الصيانة بها، وبحثها يكون من خلال تحديد شروطها، وهي كالتالي³:

- يشترط أن تكون منفعة مباحة شرعاً: فلا تصح إجارة المنافع المحرمة كالغناء وآلات الطرب أو إجارة الدار لتجعل كنيسة أو لبيع الخمر، ولا يصح الاستئجار على حمل الخمر، وغيرها من المنافع المحرمة.
- يشترط أن تكون المنفعة معلومة علماً قاطعاً للجهاالة والغرر، وتعلم بالعرف، أو بذكرها مع وصفها، أو مع الإشارة إليها، فإن كانت مجهولة فإتّها لا تصح لأتّها تؤدي إلى المنازعة.
- يشترط القدرة على تسليم المنفعة: احترازاً من إجارة مالا قدرة عليه، كإجارة الأخرس على الكلام أو الأعمى للإبصار، أو إجارة أرض للزراعة لا ماء لها قطعاً.
- يشترط ألا يتضمن استيفاء المنفعة العين استهلاكاً: لأنّ الإجارة لا تنعقد إلا على عين تستوفي منها المنفعة مع بقاء أصلها، إلا إذا كانت مما يقتضي استيفاء منافعها إتلاف عينها كالشمعة للإضاءة.
- يشترط أن تكون المنفعة متقومة: لذا فإنه لا يجوز استئجار دراهم أو دنانير للتزيين، ولا حبة تفاح للشم.

3. أحكام صيانة العين المؤجرة

وفيه عنصران:

1. المسؤولية عن أعمال الصيانة الجوهرية والصيانة التشغيلية

2. دور الشرط والعرف في تحديد مسؤوليات الصيانة

1.3. المسؤولية عن أعمال الصيانة الجوهرية والصيانة التشغيلية

المسؤولية عن أعمال الصيانة الجوهرية (الأساسية) والصيانة التشغيلية (العادية) هما من أهم مسائل التزامات المؤجر والمستأجر أمام العين المؤجرة، ومعرفة ذلك تستوجب الوقوف على أقوال الفقهاء في ذلك

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، 4/174.

² انظر: في أحكام عقد الإجارة: عبد الوهاب، أبو سليمان: مصدر سابق، 57-67.

³ انظر: ابن بزيّة، روضة المستبين، 2/1033-1034، ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على المقنع، 6/28-29 وما بعدها، الموسوعة الفقهية الكويتية، 1/259. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 5/3833-3834.

على النحو التالي:

1.1.3.1. المسؤولية عن أعمال الصيانة الجهرية

ما تستوفي به المنفعة هو ما لا بد منه حتى يتمكن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة انتفاعاً مطلوباً، وفواتها يكون بفوات القطع والأجزاء الأساسية للعين المؤجرة، لذا فإن صيانتها تعدّ صيانة جهرية، ويمثل لهذا النوع من الصيانة، بناء حائط سقط من الدار المؤجرة، وإصلاح باب انكسر، وإصلاح النوافذ وتبليط الحمام، وتسليم المفاتيح، ويلحق به تغيير قطع غيار الآلات من سيارات وطائرات وغيرها من الأجهزة والماكنات، وضابطه صيانة كل ما يتمكن به من الانتفاع¹، فعلى من تقع مسؤولية صيانة الأعطال الجهرية في عقد الإجارة حسب ما جاء عن الفقهاء في هذا؟.

1.1.3.1.3 المسؤولية عن أعمال الصيانة الجهرية عند الفقهاء القدامى

وقد اتفقت المذاهب الفقهية على أن هذا النوع من المسؤولية يقع على المؤجر وحده لأنها تابعة للملك، فهي من ضمان الملك، ولا يمكن أن يتحملها المستأجر بحال، فإن امتنع عن القيام بها فلا يجبر على ذلك و يحقّ حينها للمستأجر فسخ عقد الإجارة.

جاء في بدائع الصنائع: "وتطيين الدار، وإصلاح ميزابها، وما وهي من بنائها على رب الدار دون المستأجر، لأن الدار ملكه وإصلاح الملك على المالك، لكن لا يُجبر على ذلك؛ لأنّ المالك لا يجبر على إصلاح ملكه، وللمستأجر أن يخرج إن لم يعمل المؤجر ذلك"².

وجاء في التنبيهات المستنبطة: "مرمة الدار، وكنس الكنيف، وإصلاح ما وهي من الجدران والبيوت على رب الدار"³.

وفي المهذب: "وعلى المكري إصلاح ما تهدم من الدار، وإبدال ما تكسر من الخشب لأن ذلك من مقتضى التمكين فكان عليه"⁴.

وذكر صاحب المغني: "وعلى المكري ما يتمكن به من الانتفاع، كتسليم مفاتيح الدار، والحمام؛ لأن عليه التمكين من الانتفاع، وتسليم مفاتيحها تمكين من الانتفاع، فوجب عليه"⁵.

أقوال فقهاء المذاهب الأربعة تدل صراحة على مسؤولية المؤجر المباشرة على الالتزام بالعين المؤجرة حال أصابها ما يعطل منفعتها، لأن مقتضى الإجارة هو تمكن المستأجر من استيفاء المنفعة، فإذا تلفت،

¹ انظر: ابن قدامى المقدسي، المغني، 33/8، عثمان شبير، المسؤولية عن أعمال الصيانة، بحوث معاصرة في قضايا اقتصادية معاصرة، 743.

² الكاساني: مصدر سابق، 208/4.

³ أبو الفضل اليعقوبي، التنبيهات المستنبطة على المدونة والمستخرجة، 1547/3.

⁴ الشيرازي، المهذب، 254/2.

⁵ ابن قدامة، مصدر سابق، 340/5.

كان على المؤجر الإصلاح، وإلا ثبت للمستأجر حق فسخ عقد الإيجار.

ويجب التنبيه هنا أنّ تحميل المستأجر أعباء الصيانة الجوهرية عند الفقهاء يستثنى منه حالة ثبوت تعدي المستأجر أو تقصيره في الحفاظ على العين المؤجرة، لأنه في هذه الحالة يصبح المستأجر ضامن فيتحمل هو نفقات الصيانة الجوهرية.

2.11.3 المسؤولية عن أعمال الصيانة الجوهرية عند الفقهاء المعاصرين

تطرق الفقهاء المعاصرون إلى أحكام الصيانة في عقد الإجارة خصوصاً عند حديثهم عن موضوع الإجارة المنتهية بالتمليك وقد أقرت أقوالهم على أنّ الصيانة الجوهرية هي صيانة تابعة للملك ولا يمكن نقلها من المالك المؤجر إلى المستأجر

جاء في المعيار رقم (9)¹ لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية

"لا يجوز أن يشترط المؤجر على المستأجر الصيانة الأساسية للعين التي يتوقف عليها بقاء المنفعة، ويجوز توكيل المستأجر بإجراءات الصيانة على حساب المؤجر"

وجاء في القرار رقم 110(4/12)² لمجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية عشر بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421هـ إلى غرفة رجب 1421 هـ (23-28 سبتمبر 2000م)

بشأن موضوع الإجارة المنتهية بالتمليك وصكوك التأجير البند التالي:

"تكون نفقات الصيانة غير التشغيلية على المؤجر لا على المستأجر طوال مدة الإجارة".

هذه القرارات وغيرها متفقها على تحميل المؤجر نفقات الصيانة الجوهرية في عقد الإجارة

وبعد الانتهاء من الحديث عن حكم الصيانة الجوهرية ننتقل الآن إلى البحث في حكم الصيانة التشغيلية.

2.1.3. المسؤولية عن أعمال الصيانة التشغيلية

أعمال الصيانة التشغيلية السابق وصفها مما تحتاجه العين المؤجرة حتى يتم استيفاء المنفعة المقصودة، كالدلو، والحبل، والبكرة في إجارة البئر، أو الفرش والأثاث في إجارة الدور، فالبئر والدار صالحة للانتفاع من دون الدلو، و الفرش كذلك، إلا أن الدلو والفرش يعتبران وسائلها تستوفي المنفعة الصالحة لذلك، والأمر نفسه إذا تعلق الأمر بالأعمال التي من شأنها المحافظة على العين المؤجرة فالعين

¹ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، 247.

² قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، نقلاً عن محمد جبر الألفي في بحث الإجارة المنتهية بالتمليك وصكوك التأجير، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12، ج 1، 460.

من دونها صالحة لاستفءاء المنفعة إلا أن طبيعة الأشياء تحتاج إلى نوع من التعهد تمنعها من الفساد والتلف، كتنظيف عرصات البيت من ثلج، أو الالتزام بتعليمات التشغيل السليم للألة، وقراءة ومراجعة معدات قياس الحرارة، والمياه، والزيوت لضمان التشغيل الحسن وغيرها السؤال المطروح هنا، من المسؤول عن الصيانة التشغيلية في عقد الإجارة حسب أقوال الفقهاء قديماً وحديثاً؟.

1.2.1.3 المسؤولية عن أعمال الصيانة التشغيلية عند الفقهاء القدامى

هذا النوع من الصيانة يمثل لها عند الفقهاء بمجموعة الأعمال الدورية و العادية التي تحتاجها العين المؤجر فهي من أشغال الأعطاب التي لا تحول بين المستأجر وبين تحصيله للمنفعة المطلوبة من العقد، وقد دلت أقوال الفقهاء قديماً على جواز تحميل المستأجر نفقات هذا النوع من الصيانات حيث جاء عنهم:

في كتاب بدائع الصنائع: "إذا انقضت مدة الإجارة وفي الدار تراب من كنسه فعليه أن يرفعه؛ لأنه حدث بفعله فصار كتراب وضعه فيها، وإن امتلأ خلاها ومجراها من فعله فالقياس أن يكون عليه نقله"¹. وفي كتاب التنبيه في الفقه الشافعي: "وما يحتاج إليه لكمال الانتفاع -كالدلو، والحبل، والمحمل، والغطاء فهو على المستأجر"².

وفي كتاب تحفة الفقهاء: "وإذا انقضت مدة الإجارة وفي الدار تراب من كنس المستأجر فعليه أن يرفعه لأنه حدث بفعله"³.

وفي كتاب المجموع شرح المذهب: "وما كان لاستيفاء المنافع كالحبل والدلو والبكرة فعلى المكتري"⁴. وأيضاً في منهاج الطالبين: "وتنظيف عرصه الدار عن ثلج وكناسه على المكتري... وعلى المكتري محمل ومظلة ووظء وغطاء⁵ وتوابعها"⁶.

هذه النصوص وغيرها مما ورد على ألسنة أرباب المذاهب دلت على أن المستأجر يتحمل مسؤوليات الأعباء الدورية العادية المتعلقة بالأشغال الغير أساسية، والمصطلح عليها بالصيانة التشغيلية، لأنّها من قبيل الأعمال التي تستوفي بها المنفعة، وليست ممّا يتمكن به من الانتفاع كما هو الحال في الصيانة الجوهريّة، ولأنّها أعطال ناتجة عن فعل المستأجر نفسه، فعليه تحملها.

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، 4/208.

² الشيرازي: التنبيه في الفقه الشافعي، 124.

³ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، 351/2.

⁴ النووي، المجموع شرح المذهب، 15/102.

⁵ المحمل هو الخشبة التي يركب فيها على البعير، والمظل: ما يوضع فوق المحمل ليظل عليه، والوظء: ما يفرش به المحمل، والغطاء: ما يغطى به المحمل، انظر الشربيني: مغني المحتاج، 3/470.

⁶ النووي: منهاج الطالبين، 161.

2.2.1.3. المسؤولية عن أعمال الصيانة التشغيلية عند الفقهاء المعاصرين

الفقهاء المعاصرون ذهبوا جواز تحميل المستأجر أعباء الصيانة التشغيلية، و إلى وجوب تحميله إياها أصالة.

جاء في المعيار رقم (9) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية

"...وعلى المؤجر الصيانة التشغيلية أو الدورية"¹، فقد رأت الهيئة تحميل المستأجر القيام بأعمال الصيانة التشغيلية، وتحميله مصاريفها على جهة الالتزام الواجبة عليه، لا على جهة امكانية تحميله إياها.

جاء في الفتوى رقم 20 للمستشار الشرعي لمجموعة دلة البركة "كذلك يتحمل المالك نفقات الصيانة الأساسية التي يتطلبها بقاء المنفعة المتعاقد عليها ويجوز تحميل المستأجر الصيانة التشغيلية لأنها معلومة ومنضبطة فتعتبر كأنها جزء من الأجرة التي يلتزم بها المستأجر"، فقد اجازت الفتوى امكانية تحميل المستأجر نفقات الصيانة التشغيلية، ونقلها من المؤجر إلى المستأجر لانضباطها ومعلوماتها، فنقلها لا يؤدي لا إلى جهالة في الأجرة ولا إلى غرر يخشى، فالفتوى دلت على جواز نقل الالتزام لا إلى إلزام المستأجر أصالة بأعمال الصيانة التشغيلية"².

وجاء عن حسين حامد حسان "الذي يظهر لي أنّ هذه الأعمال وما يترتب عليها من نفقات تدخل تحت ما يلزم لكمال الانتفاع لا أصل الانتفاع فتجب على المستأجر لا على البنك المؤجر"³، وكل ما يدخل ضمن كمال الانتفاع من اصلاحات فهو ضمن الصيانة التشغيلية كما سبق ورأينا، وعليه فإنّ حسين حامد يرى بتحميل المستأجر هذا النوع من الصيانة.

وخلاصة هذا الباب أنّ الصيانة التشغيلية عند الفقهاء المعاصرين تكون من واجبات المستأجر عند فريق منهم، وتكون من واجبات المؤجر ولكن يجوز تحميلها للمستأجر عند فريق آخر، وهذا في حال عدم وجود عرف مطرد أو شرط متفق عليه بين طرفي العقد، الأمر الذي سيقف الباحث عنده في المطلب الموالي.

2.3. دور العرف والشرط في تحديد مسؤوليات الصيانة

سيدرس الباحث من خلال هذا المطلب مدى تأثير الشرط والعرف في نقل الالتزام بالصيانة في عقد الاجارة، وذلك من خلال ما جاء على ألسنة الفقهاء، لنرى مدى تأثير كل منهما في نقل الالتزام بأعمال الصيانة بين طرفي العقد.

¹ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المرجع سابق، الصفحة نفسها.

² مجموعة من المؤلفين، الفتاوى الاقتصادية، 178.

³ موقع حسين حامد، حسين حامد حسان، بحث بعنوان: المسؤولية عن أعمال الصيانة في إجارة المعدات، تاريخ الدخول: 2023/11/10، ساعة الدخول 9:42، رابط <https://www.hussein-hamed.com/w/eHotline#about-me>.

1.2.3. دور الشرط في نقل الالتزام بالصيانة

1.1.2.3. الرأي الفقهي في اشتراط الصيانة على المستأجر: فقهاء المذاهب الأربعة متفقون على عدم جواز اشتراط أعمال الصيانة الجوهريّة على المستأجر حال إطلاق الاشتراط معلّين ذلك بالجهالة في الأجرة، لأنها أعمال ونفقات داخلية في مقدار أجرة الكراء، وإطلاقها دون تحديد لقدرها أو ضبط لوصفها، يؤدي إلى جهالة في مقدار أجرة الكراء، كما أنّهم اعتبروه شرط منافي لمقتضى العقد، إذ العقد يقتضي بأنّ الاصلاحات الضرورية من واجبات المؤجر، لأنه هو المالك والمالك يتحمل تبعات ملكه، وعليه فإنّ اشتراطها على المستأجر يعتبر شرطاً مفسداً للعقد، وإليكم أقوال الفقهاء في هذا:

جاء في حاشية ابن عابدين: "ولو شرطه رب الدار على المستأجر حين أجره في الاستحسان لا يجوز ويفسد العقد؛ لأنه لا يقتضيه ولأحدهما فيه منفعة"¹.

وجاء في الشرح الكبير: "...أو وقع العقد على أن ما تحتاج إليه الدار من المرمة والتطيين من عند المكتري فلا يجوز للجهالة"².

وقال صاحب نهاية المحتاج: "(فلا تصح) إجارة لدار (بالعمارة) لها (و) لا لدابة بصرف أو بفعل (العلف) لها ... للجهل بهما وإن كان عينا كأجرتكها بدينار على أن تصرفه في عمارتها أو علفها للجهل بالصرف فتصير الأجرة مجهولة، فإن صرف وقصد الرجوع به رجوع وإلا فلا، والأوجه أن التعليل بالجهل جرى"³.

وأما ابن قدامة المقدسي فإنه قال: "فإن شرط المؤجر على المستأجر ضمان العين فالشرط فاسد؛ لأنه ينافي مقتضى العقد"⁴.

2.1.2.3. توجيه الأقوال: منع اشتراط الصيانة الجوهريّة على المستأجر في النصوص السابقة وغيرها، معلل بعلّة مخالفة مقتضى العقد، وبالإفضاء إلى الجهالة والغرر في العقد، فالمستأجر يتحمل بهذا الشرط تكاليف ونفقات زائدة على الأجرة الفعلية، وهي تكاليف مجهولة القدر والقيمة.

وعليه فإنّه في حالة ما إذا انتفت الجهالة المفضية للغرر، كأن يحدد المؤجر للمستأجر عدد مرات الصيانة، فإنّ الفقهاء يجيزون اشتراط تحميل المستأجر أعمال الصيانة الجوهريّة، الأمر نفسه نجده في حال ما إذا كان الاشتراط وتكون نفقات الصيانة الجوهريّة من الأجرة ذاتها.

جاء في المبسوط: "ولو اشترط عليه رب الحمام عشرة دراهم في كل شهر لممرته مع الأجرة وأذن له أن

¹ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 80/6.

² الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 47/4.

³ شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 266/5.

⁴ ابن قدامة، مصدر سابق، 396/5.

ينفقهها عليه فهو جائز؛ لأنه معلوم المقدار وقد جعله نائباً عن نفسه في إنفاقه على ملكه"¹.

حاشية الدسوقي: "وأما إن كانا معلومين كأن يعين للمكتري ما يرمه أو يشترط عليه التطيين مرتين أو ثلاثة في السنة فيجوز مطلقاً سواء كان من عند المكتري، أو من الكراء بعد وجوبه أو قبله"².

وفي الفتاوى الهندية: "...وإن أراد الحيلة في ذلك فالحيلة أن ينظر إلى قدر ما يحتاج إليه من المرممة، ويضم ذلك إلى الأجرة ثم يأمر صاحب الحمام المستأجر بصرف ما ضم إلى الأجرة للمرممة إلى المرممة، حتى إنه إذا كان الأجر عشرة والقدر المحتاج إليه للمرممة أيضاً عشرة فصاحب الحمام يؤجر الحمام منه بعشرين ويأمره بصرف العشرة إلى المرممة فيصير وكياً من جهة صاحب الحمام بالإنفاق عليه من ماله وإنه معلوم فيجوز"³.

وعليه فإن القاعدة المستخلصة أن اشتراط الصيانة على المستأجر حال الجهل بها لا تجوز إلا إذا كانت من الأجرة، أما في حالة العلم بها، فإنها تجوز مطلقاً.

يبقى أمامنا الآن معرفة مدى تأثير العرف واعتباره في تحديد من يتحمل أعباء الصيانة في عقد الإجارة.

2.2.3. دور العرف في تحديد الالتزام بالصيانة

عُرف الناس وما عهدوه من أعمال الصيانة، له دور في تحديد مسؤولية الصيانة على من تقع، وعبارات الفقهاء دالة على أعمال قاعدة العرف في مثل هذا

يقول الكاساني: "إذا انقضت مدة الإجارة وفي الدار تراب من كئسه فعليه أن يرفعه؛ لأنه حدث بفعله فصار كتراب وضعه فيها، وإن امتلأ خلاها ومجراها من فعله فالقياس أن يكون عليه نقله؛ لأنه حدث بفعله فيلزمه نقله، كالكناسة، والرماد، إلا أنهم استحسنا وجعلوا نقل ذلك على صاحب الدار للعرف والعادة إذ العادة بين الناس أن ما كان مغيباً في الأرض فنقله على صاحب الدار، فحملوا ذلك على العادة"⁴.

ويقول الخرشي: "وجاز لمن قضى العرف أن كنس المرحاض عليه من مكر أو مكر أن يشترطه على غيره وعرف مصر أن الدار الموقوفة على الوقف والمملوكة على المكري"⁵.

وجاء عن ابن قدامة: "يلزم المكري كل ما جرت العادة أن يوطأ به المركوب للراكب، من الحداجة للجمل، والقتب، والزماد الذي يقاد به البعير، والبرة التي في أنف البعير، إن كانت العادة جارية بينهم بها. وإن كان فرساً، فاللجام والسرج. وإن كان بغلاً أو حماراً فالبردعة والإكاف؛ لأن هذا هو العرف، فحمل

¹ السرخسي، المبسوط، 157/5.

² الدسوقي، مصدر سابق، 47/4.

³ جماعة من الفقهاء، الفتاوى الهندية، 413/6.

⁴ الكاساني: مصدر سابق، 208/4.

⁵ الخرشي: شرح الخرشي على مختصر خليل، 47/7.

الإطلاق عليه"¹.

هذه الأقوال وغيرها ظاهرة في تقرير مبدأ وجوب اعتبار العرف المطرد في تحديد المسؤولية عن أعمال الصيانة، بغض النظر عن كونها من الصيانات الجهرية أو من الصيانات التشغيلية، أمّا في حال عدم وجود عرف يحدّد المسؤولية عن أعمال الصيانة فالمرجع إلى القواعد الشرعية السالفة الذكر.

4. الخاتمة

من كل ما سبق يمكننا أن نستخلص النقاط الجوهرية التالية:

1. الصيانة هي مجموعة الأعمال اللازمة لبقاء العين على الحالة الطبيعية التي تستوفي منها المنفعة.
2. الصيانة الجهرية: هي مجموعة الأعمال التي تتعلق بالأجزاء الجهرية للعين المؤجرة ، والتي تضبط بمدى دور هذه الاجزاء في تحقيق الانتفاع المقصود.
3. الصيانة التشغيلية: هي مجموعة الأعمال التي تتعلق بالأعطال الناتجة عن الاستعمال العادي للعين المؤجرة، وهي معروفة ومحددة.
4. الصيانة الجهرية من واجبات المؤجر لأنه مطالب بتمكين المستأجر من الانتفاع وفق المتعارف عليه.
5. لا يجوز تحميل المستأجر أعمال الصيانة الجهرية، فإن وقع العقد بهذا الشكل فسدت الاجارة.
6. الصيانة التشغيلية حكمها يدور بين جواز نقلها للمستأجر وبين تحميلها على المستأجر أصالة لأتمها من الأعمال التي تستوفي بها المنفعة وليست ممّا يتوقف عليه الانتفاع.
7. يجوز تحميل المستأجر نفقات الصيانة الجهرية بالشرط، شريطة أن تكون معلومة ومقدرة مسبقاً، أو تكون مقتطعة من الأجرة.
8. إذا وجد عرف مطّرد يحدد المسؤول عن أعمال الصيانة الجهرية والتشغيلية فالمرجع إليه.
9. الأحكام الشرعية المتعلقة بالصيانة، هي أحكام اجتهادية تنبع من القياس والقواعد العامة للشرعية إذ لم يرد نص من كتاب أو سنة يفصّل مقتضياتها.

هذه أهم نتائج البحث أمّا عن التوصيات فيمكن تلخيصها في نقطة وهي:

ضرورة البحث عن المعيار الشرعي الذي تتحدد به أنواع الصيانة من الناحية العملية.

¹ ابن قدامة: مصدر سابق، 381/5.

5. قائمة المصادر والمراجع

- ابن بزيمة، عبد العزيز بن أحمد، 1431هـ، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، لبنان، دار ابن حزم.
- ابن عابدين، محمد أمين، 1386هـ، حاشية رد المحتار إلى الدر المختار، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- ابن قدامة، موفق الدين، 1417هـ، المغني، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع
- ابن منظور، محمد، 1414هـ. لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- أبو سليمان، عبد الوهاب، 1420هـ، عقد الإجارة مصدر من مصادر التمويل الإسلامية-دراسة فقهية مقارنة-السعودية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
- أبو هريرة، عاطف محمد حسين، 1432هـ، عقود الصيانة وتطبيقاته، دراسة فقهية مقارنة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- الأشقر، سليمان، شبير عثمان وآخرون 1418هـ، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع.
- الألفي محمد جبر، الإيجار المنتهي بالتمليك وصكوك التأجير، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج1، ع12.
- البخاري، محمد، 1311هـ، صحيح البخاري، مصر، المطبعة السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.
- البغدادي عبد الوهاب البغدادي، المعونة، تحقيق ودراسة: حميش عبد الحق، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.
- جماعة من العلماء، 1310هـ، الفتاوى الهندية، مصر، السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.
- حسان حسين حامد، بحث بعنوان: المسؤولية عن أعمال الصيانة في إجارة المعدات، رابط: <https://www.hussein-hamed.com/w/eHotline#about-me>
- الحنبلي، ابن رجب، 1352هـ، القواعد، مصر، مكتبة الخانجي.
- الخرخشي، محمد بن عبد الله، 1317هـ، شرح الخرخشي على مختصر خليل، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر.
- الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، سوريا، دار الفكر.
- الرملي، شهاب الدين، 1404هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لبنان، دار الفكر.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، 1422هـ، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء.
- الزحيلي وهبة، 1433هـ، الفقه الإسلامي وأدلته، سورية، دار الفكر.
- الزركشي شمس الدين، 1413هـ، شرح الزركشي على مختصر الخرخشي، السعودية، دار العبيكان.
- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، مصر، مطبعة السعادة.
- السمرقندي، علاء الدين، 1404هـ، تحفة الفقهاء، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الشربيني، محمد، 1415هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية.

- الشيرازي أبو اسحاق، 1043هـ، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- الشيرازي أبو اسحاق، 1403هـ، التنبيه في الفقه الشافعي، لبنان، عالم الكتب.
- عlish، محمد، 1404هـ، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر.
- قلعي رواس وقنيبي حامد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت.
- القليوبي، أحمد سلامة وعميرة أحمد البرلسي، 1415هـ، حاشيتا القليوبي وعميرة، بيروت، دار الفكر.
- الكاساني، أبو بكر، 1327هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصر، مطبعة الجمالية.
- مجموعة من المؤلفين، الفتاوى الاقتصادية.
- المقدسي ابن قدامة، 1415هـ، الشرح الكبير على المقنع، مصر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- النسفي أبو البركات، 1432هـ، كنز الدقائق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، دار السراج.
- النووي، يحيى، 1344هـ، المجموع شرح المذهب، مصر، مطبعة التضامن الأخوي.
- النووي، يحيى، 1425هـ، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، سوريا، دار الفكر.
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 1437، المعايير الشرعية، البحرين.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1404هـ، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت.
- اليحصبي، عياض بن موسى، 1432هـ، التنبيهات المستنبطة من المدونة والمستخرجة، لبنان، دار ابن حزم

Bibliography list

- A group of authors, economic fatwas.
- A group of scholars, 1310 AH, Al-Fatawa Al-Hindi, Egypt, Al-Sultaniyah, Al-Kubra Al-Amiriyya Press, Bulaq.
- Abu Harbid, Atef Muhammad Hussein, 1432 AH, Maintenance Contracts and Its Applications, a comparative jurisprudential study, thesis to obtain a doctorate in Islamic Sharia, Department of Islamic Sharia, Faculty of Dar Al-Ulum, Cairo University.
- Abu Suleiman, Abdul Wahhab, 1420 AH, The leasing contract is a source of Islamic financing - a comparative jurisprudential study - Saudi Arabia, Islamic Research and Training Institute.
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, Sharia standards
- Al-Ashqar, Suleiman, Shabir Othman and others, 1418 AH, Jurisprudential Research on Contemporary Economic Issues, Jordan, Dar Al-Nafais for Publishing and Distribution.
- Al-Baghdadi Abd al-Wahhab al-Baghdadi, Al-Ma'una, investigated and studied by: Hamish Abd al-Haqq, origin of the book: a doctoral dissertation at Umm al-Qura University in Makkah al-Mukarramah, the Commercial Library, Mustafa Ahmed al-Baz - Makkah al-Mukarramah.
- Al-Bukhari, Muhammad, 1311 AH, Sahih Al-Bukhari, Egypt, Royal Printing Press at the Grand Emiri Printing Press in Bulaq.
- Al-Desouki, Muhammad, Al-Desouki's Footnote to Al-Sharh Al-Kabir, Syria, Dar Al-Fikr.
- Al-Hanbali, Ibn Rajab, 1352 AH, Al-Qa'id by Ibn Rajab, Egypt, Al-Khanji Library.
- Alish, Muhammad, 1404 AH, Manah al-Jalil, Sharh Mukhtasar Khalil, Beirut, Dar al-Fikr.

- Al-Kasani, Abu Bakr, 1327 AH, Bada'í' al-Sana'í' fi Taribat al-Shara'í', Egypt, Al-Gamaleya Press.
- Al-Kharshi, Muhammad bin Abdullah, 1317 AH, Sharh Al-Kharshi on Mukhtasar Khalil, Egypt, Al-Kubra Al-Amiriyya Press in Bulaq, Egypt.
- Al-Maqdisi Ibn Qudamah, 1415 AH, Al-Sharh Al-Kabir on Al-Muqni', Egypt, Hajar Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Nasafi Abu Al-Barakat, 1432 AH, Kanz Al-Daqaqiq, Beirut, Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah, Dar Al-Sarraj.
- Al-Nawawi, Yahya, 1344 AH, Al-Majmo' Sharh Al-Muhadhdhab, Egypt, Brotherly Solidarity Press.
- Al-Nawawi, Yahya, 1425 AH, Minhaj al-Talibin wa Umdat al-Muftin fi al-Fiqh, Syria, Dar al-Fikr.
- Al-Qalyubi, Ahmed Salama and Amira Ahmed Al-Barulsi, 1415 AH, Hashita Al-Qalyubi and Amira, Beirut, Dar Al-Fikr.
- Al-Ramli, Shihab al-Din, 1404 AH, Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj, Lebanon, Dar al-Fikr.
- Al-Samarqandi, Aladdin, 1404 AH, Tuhfat al-Fuqaha', Lebanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Sarakhsi, Shams Al-Din, Al-Mabsut, Egypt, Al-Saada Press.
- Al-Sherbini, Muhammad, 1415 AH, Mughni al-Muhtaj Il-Minhaj Il-Minhaj al-Minhaj, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Shirazi Abu Ishaq, 1043 AH, Al-Muhadhdhab fi Jurisprudence of Imam Al-Shafi'i, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Shirazi Abu Ishaq, 1403 AH, Al-Tanbih fi Shafi'i jurisprudence, Lebanon, World of Books.
- Al-Yahsbi, Ayyad bin Musa, 1432 AH, Al-Tanbihat extracted from the Mudawwana and the extracts, Lebanon, Dar Ibn Hazm
- Al-Zarkashi Shams Al-Din, 1413 AH, Sharh Al-Zarkashi on Mukhtasar Al-Kharqi, Saudi Arabia, Dar Al-Obeikan.
- Al-Zubaidi, Muhammad Mortada Al-Husseini, 1422 AH, Taj Al-Arous from Jawaher Al-Qamoos, Kuwait, Ministry of Guidance and News.
- Al-Zuhayli and Heba, 1433 AH, Islamic jurisprudence and its evidence, Syria, Dar Al-Fikr.
- Hassan Hussein Hamed, research entitled Responsibility for maintenance work in equipment rental, link: <https://www.hussein-hamed.com/w/eHotline#about-me>
- Ibn Abidin, Muhammad Amin, 1386 AH, Hashiyat Radd al-Mukhtar ila al-Dhar al-Mukhtar, Egypt, Mustafa al-Babi al-Halabi and Sons Library and Printing Company.
- Ibn Baziza, Abdul Aziz bin Ahmed, 1431 AH, Rawdat al-Mustabin fi Sharh Kitab al-Talqin, Lebanon, Dar Ibn Hazm.
- Ibn Manzur, Muhammad, 1414 AH. Lisan Al-Arab, Beirut, Dar Sader.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din, 1417 AH, Al-Mughni, Kingdom of Saudi Arabia, Dar Alam al-Kutub for printing, publishing and distribution.

- Ministry of Endowments and Islamic Affairs 1404 AH, Kuwaiti Jurisprudence Encyclopedia, Kuwait.
- Al-Alfi Muhammad Jabr, Rent ending with ownership and leasing deeds, research published in the Journal of the Islamic Jurisprudence Academy, vol. 1, p. 12.
- Qalaji Rawas and Qunaibi Hamid, Dictionary of the Language of Jurists, edited by the Sunni Publishing House, Jordan, Dar Al-Nafais for Publishing, Printing and Distribution.



مقاصد العقائد مرتبتها وتطبيقاتها

The objectives of the Islamic creeds; Their rank and their applications

محمد الصالح ضيف *

جامعة أدرار (الجزائر)

mohamedsalah.dif@gmail.com

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ الاستلام: 2023/08/03

تاريخ الاستلام: 2023/03/16



ملخص: إنّ دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية لا تقف عند الجانب التشريعي والفقهي وما يترتب عليه من التزام عملي، بل تمتدّ إلى العقيدة ومسائلها باعتبارها مجالاً خصباً للبحث المقاصدي، فالعقائد شأنها كشأن الأحكام التشريعية إنما وضعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد، وهو ما نبّه عليه كثير من علماء المسلمين مقرّرين ضرورة استحضار المقاصد في مجال العقيدة، واستقراء جهود علماء الأمة في هذا الشأن قصد تفعيل النموذج المقاصدي في دراسة مسائله النظرية وربطها بالصور التطبيقية.

إنّ الحاجة لدراسة المقاصد في المجال العقائدي صارت ملحّة وذات أهمية بالغة لضبط مسائله بقواعد كلية من شأنها أن تكون حاكمة على جزئيات المسائل، بوصفها مقاصد كبرى تنأى بالدرس العقائدي عن النزاعات الكلامية والجدالات الفلسفية التي أفقدت الأمة حيويتها ودورها الحقيقي في إصلاح الفرد والمجتمع، ولهذا فإنّ هذا المقال يهدف للكشف عن حقيقة ارتباط العقيدة الإسلامية بمقاصد الشريعة وأهميتها التشريعية، بضرورة عرضها للناس في ضوء مقاصدها التي أنزلت لأجلها من خلال ما نطقت به محكمات الوحي.

الكلمات المفتاحية: الكلمة المفتاحية؛ مقاصد العقائد؛ العقيدة الإسلامية؛ مقاصد الشريعة؛ الإيمان بالغيب؛ الأسماء والصفات.

Abstract: The study of the objectives of the Islamic shari'ah is not restricted to the legislative and jurisprudential aspect, but it can also go beyond to deal with faith matters as being a fertile area of research related to Shari'ah objectives.

The Islamic creeds, as legislative provisions, are also designed to guide worshippers in the hereafter and in this life, that was tackled by many Muslim scholars who insisted on the importance of "El Makasid" in faith matters, and asked for the demonstration of the scholars' efforts in this field in order to activate the model of the Islamic creed objectives while studying its theories and connecting them with practical prototypes.

The need for studying the objectives "El Makasid" of Shari'ah in the field of Islamic creeds became a necessity to set it over all issues that enables controlling its sub-issues as being considered great objectives that should be far from verbal conflicts and philosophical

* المؤلف المراسل.

controversies that have deprived the nation of its vitality and its main role of reforming the individual and Community, therefore, this article aims at reveal the fact that the Islamic doctrine(Akida) is closely linked to its objectives or (Makasid), and its legislative importance presented to people in the light of its very objectives sent by revelation.

Keywords: The objectives of the creeds; Islamic creed; objectives of the shari'ah; Faith in the unseen; Allah's names and attributes word.

1. مقدمة

إنّ النصوص الشرعية وما تستهدفه من مقاصد لا تنافي قضايا العقول لثبوت الاستقراء بجريانها على مقتضاها التي هي موارد التكليف، ولكن بالرغم من ذلك ينبغي الاعتراف بأنّ الخوض في مسائل العقيدة من خلال أبعادها المقاصدية أمر عسير نظراً لصعوبة موضوعه كونه غير خاضع للاجتهاد، ومصالحه الحقيقية ثابتة أو تتسم بقدر كبير من الثبات، والخطأ فيها غير مؤتمن، ولذلك اكتفى بعض العلماء فيها بظواهر النصوص خوفاً من الوقوع في الخطأ، بل حذروا من المبالغة في الكشف عن المقاصد والتدقيق عن الحكم في مجال القطعيّات لا سيما فيما ظاهره التعبد، وقرروا أنّ العقول قاصرة عن إدراك أسرار العقائد ولطائفها، لأنّها مرتبطة بعالم الغيب، فهي من القطعيّات التي لا تقبل الاجتهاد، على أنّ القول بأنّها غير قابلة للنظر المصلحي والاجتهاد المقاصدي لا يعني عدم معقوليتها، وإنما لا يجوز تغييرها بموجب اختلاف الزمان والمكان والأحوال والمصالح، ولكن يمكن الكشف عن مقاصدها وفهم مراميها وغاياتها التشريعية على وجه الإجمال، لأنّ المقصود منها الامتثال والتعبد والتسليم المطلق للخالق المعبود.

وهذا الموضوع يندرج في السياق المقاصدي ضمن مبحث مراتب المصالح الشرعية من حيث أهميتها، وعلى رأسها المصالح الضرورية ووكلياتها الخمس، وأخصّ بالذكر منها مصلحة حفظ الدين، فهو أصل المقاصد كلّها، به تنضبط المصالح وتنظم الحياة وتحظى بحفظ الشريعة له وجوداً وعدمًا، ولعلّ من أهم وسائل حفظ الدين في النفوس؛ ترسيخ العقيدة الإسلامية متمثلة في أصول الإيمان وأركانها، وتأمين حرية الاعتقاد والتدين بشرط ألا تكون سبباً لإحداث بلبلة فكرية وفوضى سياسية تضطرب بسببها أحوال المجتمع وتهتدّد استقراره.

إنّ المقاصد الضرورية هي أصول الدين وقواعد الشريعة ووكليات الملة، وهي جزء من جملة أحكام الشريعة الخادمة لتلك المقاصد، ولذا فإنّ الأحكام الاعتقادية هي إحدى المجالات الحيوية التي يمكن أن تكون إطاراً للبحث عن المقاصد بالرغم من صعوبة ضبطها في هذا المجال، على أن تناول المقاصد في مجال العقائد وعلاقتها بها لا يتعلق الأمر فيها بمعرفة سلم الأولويات أو الترتيب فيما بينها بقدر ما يتعلق بصلتها وعلاقتها بالعقيدة، حيث أن اختلالها يؤدي إلى الفساد في الدنيا والهلاك وفوت النعيم في الآخرة.

لقد تناول علماء المقاصد الكلام عن مقصد المحافظة على الدين ضمن أقسام المقاصد الضرورية، ومعلوم أنّ الدين قائم على أسس ومنطلقات معرفية ذات صلة بالعقيدة، وبناء عليه فإنّ الإشكال الذي دفعني لكتابة هذا البحث خاصّة في ظلّ ما تقرّر من اعتبار أصول الدين ووكليات الملة من جملة المقاصد

الضرورية، هو البحث عن العلاقة بين تلك الأصول ممثلة في العقيدة الإسلامية بمقاصد الشريعة، ومدى ارتباطها بمفهوم المصلحة الشرعية.

إنَّ أهمَّ ما تهدف إليه هذه الدراسة خاصّة في ظلّ الظروف الصعبة والمشاكل العويصة التي تمرّ بها الأمة الإسلامية بسبب الاختلاف في بعض جزئيات مسائل العقيدة تتمثّل فيما يلي:

- يهدف هذا البحث؛ الكشف عن صلة مقاصد الشريعة بالعقيدة الإسلامية، ودورها في إزالة الحواجز التي كانت سببا للتدابير والتنافر وإذكاء نار العداوة بين أبناء الملة الواحدة، الأمر الذي يستدعي ضرورة إعادة طرح وصياغة الدرس العقائدي بمنهج علمي؛ ينأى بالأمة عن أسباب الفرقة ويعزّز وحدتها ويضيق من مساحة الخلاف ويرسي قواعد التعايش السلمي، وفي نظري إنَّ اللجوء إلى المقاصد في تناول مسائل العقيدة هو المنهج الكفيل بمواجهة وحلّ هذه المشكلة التي تهدّد كيان الأمة، وتجعل منها أداة تفريق بعد أن كانت أساسا للوحدة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

- محاولة طرح العقيدة الإسلامية من خلال منهج علماء المقاصد، للوقوف على أسرارها وغاياتها وأهدافها التشريعية، من أجل تعميق الفهم بحقائقها وترسيخ الإيمان بمقتضياتها، الأمر الذي دفع بعض العلماء الدعوة لإعادة النظر في صياغة منهجية جديدة لموضوعها ترمي لاستخلاص مستلزماتها الشرعية، وبيان لطائفها والمصالح المقصودة للشّارع منها، وذلك بقصد تمكينها في النفوس وتقريبها في العقول.

إنّ هذا البحث محلّ الدراسة يقتضي الاعتماد على المنهج الاستقرائي بتتبّع ما تعرّض له العلماء والباحثون من تفسيرات وتعليقات مقاصدية لبعض القضايا والمسائل العقائدية، كما اعتمد على المنهج التحليلي بالكشف عن مدى ارتباط العقيدة بالمقاصد الشرعية، ثمّ محاولة تأصيل هذا المنحى المنهجي من خلال الوقوف على بعض النماذج التطبيقية لمسائل العقيدة.

فهذه الدراسة هي عبارة عن محاولة للكشف عن هذا الارتباط بين العقيدة والمقاصد من خلال الإجابة عن الإشكالية المطروحة؛ والتي تضمّنت عناصر البحث وفق الخطة التالية:

1- مقدمة: تضمّنت بيان العناصر التالية: أهمية الموضوع والإشكالية التي تناولها البحث وأهدافه ومنهج المعالجة ثم الخطة المتبّعة.

2- مقاصد العقيدة الإسلامية في كتابات علماء الأصول

1-2 مقاصد العقائد عند المتقدّمين.

2-2 مقاصد العقائد عند المعاصرين.

3- العقيدة الإسلامية ومدى ارتباطها بمقاصد الشريعة.

1-3 أهمية المقاصد في مجال العقيدة الإسلامية.

2-3 مرتبة العقيدة الإسلامية في سلّم المصالح.

4- تطبيقات مقاصد الشريعة في مجال العقيدة الإسلامية.

- 1-4 مقاصد الإيمان بالغيب.
 2-4 مقاصد الإيمان بالأسماء والصفات.
 5- الخاتمة: وقد ضمنتها أهمّ النتائج والتوصيات.

2. مقاصد العقيدة الإسلامية في كتابات علماء الأصول

القرآن الكريم في مسائل العقائد وقضايا الإيمان يخاطب العقل؛ ببيان أسباب الأمر وعلل النهي وجزاء الامتثال في الدنيا والآخرة وعاقبة الشرك والإعراض عن الحق، وهو بذلك لم يخرج عن النسق العام لمواضيع آيات التشريع، والأحكام الاعتقادية هي من أهمّ الأحكام التي ينبغي التركيز عليها ببيان مقاصدها وغاياتها، والغريب أنّ علماء الأصول قد ركّزوا في دراساتهم المقاصدية على الأحكام العملية وأهمّلوا جمع مقاصد العقائد، ولعلّ السبب يعود إلى اعتبار العقائد أمورا بديهية مسلّمة وثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولم تختلف في أصولها وأحكامها الشرائع السماوية.¹

وفي نظري أنّ السبب يعود إلى ما استقرّ في أذهان العلماء من أنّ مسائل العقيدة هي قضايا مرتبطة بعالم الغيب الذي يميّز بمحدودية النظر العقلي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اهتمام العلماء بموضوع العقيدة استمرّ حقبا طويلة متأثرا بجوّ الصراع بين الطوائف الإسلامية التي انشغلت بالدفاع عن معتقداتها، فأصبحت الأمة بنوع من الذهول وعدم الاهتمام بما من شأنه أن يجمع الأمة بالتركيز على مقاصد هذه العقيدة حتى من المعاصرين، فالإمام الطاهر بن عاشور² وهو الذي أشار إلى فكرة المقاصد الخاصة، لم يشر مجرد الإشارة إلى مقاصد العقائد، وبالرغم من ذلك فقد كانت منثورة في المصادر، ولكنها لم تجمع في باب خاص بها.³

1.1. مقاصد العقائد عند المتقدمين:

إنّ اهتمام علماء الأصول بمقاصد الأحكام الشرعية أمر ظاهر وجليّ، غير أنّ اهتمامهم بالمقاصد في مجال العقيدة مازال في غاية الضمور، وهذا لا يعني كما سبق الإشارة لذلك غيابها بالكلية، بل كان حاضراً مشمولاً في بعض الأنساق المعرفية، فقد وضعت معالمه وتأسست فيه لبنة تحتاج إلى أسس عديدة كما قال الريبوني⁴، ولعلّ من أوائل من أشار للمقاصد في هذا المجال بشكل صريح في المصنّفات التي وصلت إلينا، نجده في بداية القرن الرابع الهجري عند الحكيم الترمذي⁵، الذي اقتحم بها ميدان العقائد والعبادات، فتناول في كتابه "إثبات العلل" أسرار وغايات الأحكام في العبادات والمعاملات، مصدراً كتابه

¹ بهاني، منوبة، الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، ص156-157.

² ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص155.

³ رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم، ج11، ص207.

⁴ الريبوني، أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص75.

⁵ الترمذي، الحكيم، إثبات العلل، ص79 وما بعدها.

بباب هو في غاية الأهمية، كشف به عن بعض معاني التوحيد وأساره في باب "ذكر علة الإقرار بالتوحيد"، وبيان أنّ مجرد المعرفة القلبية لا تجزئ عن الإقرار، وإلا ما قامت الحجّة في أحكام الدنيا بعصمة الدماء والأموال والأعراض فيقتصنّ لهم بها، ولا تقديرها كي تكون سببا للنجاة في الآخرة فينتقم لهم بها. ونفس المعنى نجده عند الامام الغزالي¹ وهو يتكلم عن منافع التوحيد مقرّرا أن منافعه عامّة تشمل المستحقّ وغير المستحقّ وتعمّ المؤمن والمنافق، فأما المنافق فإنّ توحيدَه يصون بدنه وماله عن سيف الغزاة، فإنّهم لم يؤمروا بشقّ القلوب، وأما المؤمن فبخلود الجنان والنزول جوار الرحمان، وهذا يثبت أنّ المنافق ينتفع ويدخل في أحكام أهل الإيمان الظاهرة في الدنيا، أما المؤمن الموحد فتشمله منافعه وتجري عليه أحكامه في الدنيا والآخرة، ثمّ يقرّر رحمه الله أنّ النّاس متعبّدون بالعقائد التي ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف عليها².

وتأتي محاولة العز بن عبد السلام³ في كتابه شجرة المعارف بنظرات فريدة، لتجعل من أصول العقيدة ميدانا رحبا لتطبيق المقاصد، فذكر أن صفات الله تعالى وأسماءه مشتملة على مقاصد وغايات عاجلة وأجلة؛ وأنّ معرفة كلّ صفة من تلك الصفات يثمر حالاً عليه أثر يستوجب التخلّق بمقتضاها على حسب الإمكان، ثمّ بيّن أنّ المعرفة بها أصل كلّ خير ومصدر كلّ برّ ومصرف كلّ شرّ، فهي كالشجرة التي تؤتي أكلها في كل حين من الأحوال والأقوال والأعمال، وعبر بالخير وأراد به المصلحة وبالشرّ وأراد به المفسدة، ثمّ بيّن أنّ تجلّي الله تعالى بتلك المعاني والصفات يثمر غايات ومقاصد جليّة، فالرحمة تثمر الرجاء، والنعمة تثمر الخوف، والجلال يثمر التعظيم، والجمال يثمر المحبة، والتفرد بالأفعال يثمر التوكل، والكشف عن جميع الصفات يملأ القلب بنور الرحمان وعظمة الديان. وأورد في قواعد الأحكام⁴ ما يؤصّل لتلك المصالح نظرا وتعليقا على حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله، قيل ثمّ أيّ، قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثمّ أيّ، قال: حجّ مبرور"⁵ فجعل الايمان من أفضل وأشرف الأعمال لجلبه أحسن المصالح ودرثه أقبح المفاسد، فبه تصان الحرمات وتحفظ النفوس والأموال والأعراض، وتجري بسببه أحكام الإسلام، وتحصل به السلامة في الآخرة وينال به الرضا من الرحمان والثواب على الطاعة والخلود في الجنان.

أما ابن تيمية⁶ فتناول أهمية مقصد حفظ الدّين، وذكر منفعة الايمان والتوحيد، وبيّن أنّ مقصد الشارع يتجاوز حدّ التمييز بين ما يضرّ وينفع، لأنّ ذلك يحصل حتّى للحيوانات العُجم، وإنّما يتعدّاه إلى معرفة الضارّ والنافع في المعاش والمعاد؛ كمنفعة الإيمان والتوحيد والرضا بمواقع القدر، والتصديق بالله

¹ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدّين، ج4، ص245-246

² المصدر نفسه، ج1، ص97.

³ ابن عبد السلام، عز الدين، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص31 وما بعدها.

⁴ ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص44.

⁵ البخاري، محمد، صحيح البخاري، ج2، ص133.

⁶ ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج19، ص99.

وبالرسول وفيما أخبروا به من أمور الغيب وقضايا العقائد ممّا يحصل به النفع والصلاح ويدراً به الضرر والشقاء في الدنيا والآخرة.

وعلى نهج ابن تيمية جرى ابن القيم¹ في رسمه للعلاقة بين الإيمان والعمل الصالح بالنظر إلى مقصود المكلف؛ وهو حصول النعيم والنجاة من العذاب. كما عقد فصلاً في إعلام الموقعين بيّن فيه حقيقة كلمة التوحيد وأثرها في النفس، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا²، مقررًا أنّ كلّ عمل صالح مرضي لله تعالى هو ثمرة هذه الكلمة³.

ويمثّل الشاطبي⁴ بمسألة عقائدية اعتبرها من أعلى مراتب الأمر والنهي، فنصّ على أنّ المصالح المعتبرة في الإيمان هي مصالح خالصة غير مشوبة بشيء من المفساد، كما أنّ المفساد المعتبر في الكفر هي مفساد خالصة غير مشوبة بشيء من المصالح، ومن توهم أنّها مشوبة بشيء من ذلك فليس في الحقيقة الشرعية، وإنّما يجري ذلك في الاعتقاد الكسبي، وهذا يدلّ على أنّ جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غير معتبرة شرعاً وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً.

2.2. مقاصد العقائد عند المعاصرين:

أشارت بعض الدراسات أنّ الاهتمام بمقاصد العقائد لم تتناول بالبحث والدراسة؛ مع أنّ كتب العقائد وعلم الكلام تحوي الكثير من الجدل والفلسفة والتحليل، وأسلوب القرآن ثريّ بالتعليل وبيان الغاية والمقصد في سياق آيات العقائد، الأمر الذي دفع بعض الباحثين للفت الانتباه بضرورة فهمها واعتبارها من المقاصد التي تستهدف حفظ الدّين من مزالق الأهواء والانحراف والضلال، وحفظ العقل من الإلحاد والشرك والتقليد والأوهام، فصالح الدّين والعقل سبب صلاح جميع أحوال الانسان⁵.

إنّ من أبرز العلماء الذين كانت لهم إشارات وتلميحات حول هذا الموضوع العلامة محمد رشيد رضا، حيث بيّن أنّ جميع ما تناولته الشريعة من أحكام لا تخلو من مقاصد وغايات تستهدف تحقيق المصالح ودرء المفساد فقال: "من حقية الشريعة أنّ جميع ما جاءت به من العقائد والآداب والأحكام موافق لمصالح الناس ومسعدٌ لهم في معاشهم ومعادهم"⁶. وقد تناولت الباحثة منوبة برهاني في أطروحتها "الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا" عرض مقاصد العقائد وبعض تطبيقاتها لإثبات الحكم والمصالح المتعلقة بها.

¹ ابن القيم الجوزية، محمد، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص 77-78.

² سورة إبراهيم، الآية: 24-25.

³ ابن القيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 171-172.

⁴ الشاطبي، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 21-22.

⁵ برهاني، منوبة، الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، ص 159.

⁶ رشيد رضا، محمد، مجلة المنار، م2، ص 641 وما بعدها.

ويرى سيد قطب رحمه الله¹ في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾²؛ أنّ العقيدة التي تركز على أصل الإيمان تجعل العمل الصالح باعثا وغاية والخير أصيلاً ثابتاً؛ فتطيب به الحياة وتحصل به الثقة والاطمئنان إلى رعاية الله وستره ورضاه، وفيها الصحة والهدوء والبركة وسكن البيوت ومودات القلوب والفرح بالعمل الصالح، وكلها مصالح تتحقق آثارها في الضمير والحياة مادام القلب متصلاً بالله تعالى.

وللشيخ جابر العلواني³ كلام نفيس عن المقاصد العليا والقيم الكبرى التي استخلف الله تعالى لها الإنسان، ومنها مقصد التوحيد وهو المقصد الأسى من رسالات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وذكر أنّ هذه المقاصد هي محور الصلاح والفساد في حياة الإنسان؛ وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة وانحراف، ثم أشار إلى الارتباط الوثيق بين التوحيد والعبادة، وبين أهمية ربط الأحكام الكلية والجزئية بتلك القيم والمقاصد العليا.

أمّا الشيخ الطاهر بن عاشور⁴ فيرى أنّ المصلحة في إصلاح الاعتقاد هي أمّ المصالح التي بها صلاح المجتمع باعتبارها الأصل الأصيل للشريعة، وأن حرمة الشريعة بحفظ حقوقها كي تبقى نافذة في الأمة. وأنّ الشأن في هذا الاعتقاد أن يكون مبنى الخير كلّ، لأن الغاية منه إرضاء الله تعالى واستجلاب رحمته وتحقيق الفوز في الدنيا والآخرة⁵.

وفي سياق رسم العلاقة بين وجود الله تعالى ومعرفة صفاته ربط بين القواعد المقاصدية ومسائل العقيدة في مقولة شرط اعتبار المكملات ألا تعود على الأصل بالإبطال، وقزّر أن تصوّر الإله بصفات غير كاملة يفيت المقصود من إثبات وجوده ووحدانته بوصفه غير كامل، وأنّ الحاجة تقتضي معرفة الله تعالى بصفاته بوصفها مكتملة لإصلاح الاعتقاد⁶. وللإشارة فقد عرضت إحدى الدراسات العلمية لمصنفات الشيخ الطاهر بن عاشور بعض النماذج التطبيقية لمقاصد العقائد كمقصد الإيمان بالغيب ومقاصد مبحث الإلهيات والنبوات وغيرها، أبرزت بعض معالم الفكر المقاصدي في مجال العقيدة الإسلامية⁷.

كما نبّه الدكتور يوسف حامد العالم⁸ أنّ الحاجة الملحة للإيمان باعتباره أصل العقيدة ظاهرة للأمن من مخاوف الدنيا والآخرة، وذكر منها مصلحة مواجهة مشاكل الحياة ونوازل الدهر، بشحن قلب المؤمن ووجدانه بالأمل ودفع جوارحه للعمل إذا سرى اليأس والقنوط إلى قلبه بسبب الفشل في تحقيق النتائج،

¹ سيد قطب، إبراهيم، في ظلال القرآن، م4، ص2193.

² سورة النحل، الآية:97.

³ العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، 135 وما بعدها.

⁴ ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج16، ص293.

⁵ ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص122.

⁶ ابن عاشور، الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص49.

⁷ تاج الدين صوان، عبد الرؤوف، مقاصد العقائد عند الشيخ الطاهر بن عاشور، ص128 وما بعدها.

⁸ حامد العالم، يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص220 وما بعدها.

لأنّه يؤمن إيماناً صادقاً أنّه لا يستطيع التحكّم في نتائج أعماله وقدرة الله تعالى فوق أقداره، ثمّ خلص إلى القول بأن الإيمان ضروري لحياة الانسان، وغايته حماية نفسه وذاته، وأن العمل الذي يثاب عليه لا بدّ أن يكون أساسه الإيمان بالله وإلاّ كان هباءً منثوراً لا يعتدُّ به.

ويبدو أنّ البحث في هذا المنحى المقاصدي صار محلّ اهتمام الباحثين، فقد قدّم الأستاذ محمد عبود من جامعة محمد الخامس محاولة رائدة بعنوان "مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي"، والأستاذة يامنة هموري رسالة عن مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدّين الرازي، كما تقدّم الأستاذ بوطيب عبد القادر من جامعة الجزائر برسالة عنوانها "مقاصد العقائد عند الإمام العزّ بن عبد السلام"، والأستاذ عبد الرؤوف تاج الدّين صوان رسالة بعنوان: "مقاصد العقائد عند الشيخ الطاهر بن عاشور" بنفس الجامعة.

ولا شكّ أنّ لهذه الأعمال والبحوث دوراً مهمّاً في تشكيل صورة جديدة وتقديم منهجية بديلة لدراسة العقيدة الإسلامية من خلال أبعادها المقاصدية.

3. العقيدة الإسلامية ومدى ارتباطها بمقاصد الشريعة

إنّ العقيدة تشتمل على مقاصد عامّة سواء علمها المكلف أم جهلها؛ فيتلقّاها المؤمن وهو موقن باهتمامها على مصالح عاجلة أو آجلة، وقد أشرت سابقاً أنّ القرآن الكريم مهتمّ ببيان المقصد الشرعي لآيات العقائد، وهو ما أكّده الغزالي¹؛ مشيراً أنّ العقيدة بمختلف أصولها وفروعها إنّما جاءت لمراعاة مصالح الإنسان وتحقيق السعادة له في الدارين.

ومعلوم أنّ من تناول موضوع مقاصد الشريعة من الأصوليين لا يقصد بها مقاصد الفقه وحده، وإنّما تناولها بشمولية الإسلام كلّها؛ وهو ما رجّحه الشيخ القرضاوي قائلاً: "أحسب أنّ الأصوليين الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس أرادوا أنّها تشمل العقائد فيما تشمل، ولهذا جعلوا الدّين هو الضرورة الأولى، والعقائد رأس الدّين وأساس بنيانه كلّها"². فحفظ الدّين من الضروريات التي يجب مراعاتها، وقواعد الإيمان وأصول العقيدة ممّا يشمله أصل الدّين، بحيث إذا تطرّق إليها الفساد أدّى ذلك إلى هدم الدّين كلّها.

ويرتبط إصلاح أمر الدّين بإصلاح العقل الذي هو أداة التفكير، فالارتباط بينهما أمر ظاهر لأنّ أصول العقائد الدينية إنّما بنيت على أدلة عقلية، ولهذا يعدّ مبحث الحسن والقبح العقليين من بين أهمّ تلك المباحث التي ثار حولها جدل كلامي عريض ونقاش علمي واسع بين المدارس العقائديّة، إذ الشريعة التي أسّست لاعتبار المقاصد الشّرعية من الضروريات والحاجيات والتحسينات تقديرها موكّول لإدراك العقل البشري، فلو لم يكن العقل مدرّكاً لوجه الحسن والقبح في التصرّوات والتصرفات لما صحّ في تقدير

¹ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 97.

² القرضاوي، يوسف دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ص 20.

الأذهان شيء¹، ولكن إذا رُبي على صحة الاعتقاد فإنه يبتعد عن مسايرة الأوهام والضلالات، وينشأ على سبل الهداية وسبر الحقائق والمدركات الصحيحة، فينبو عن الباطل ويتهيأ لقبول التعاليم الصالحة والعمل للحق².

1.3. أهمية المقاصد في مجال العقيدة الإسلامية:

إن معرفة مقاصد العقائد من الأمهات والأصول لا من فروع المسائل، وهي من أعلى رتب المعارف وأشرفها؛ لأنها تتعلق بمعرفة الله وصفاته وأفعاله وتدبيره في خلقه وكونه، وإن الجهل بتلك المقاصد هو جهل بحقائق الإيمان والتوحيد الذي يجعل من الإنسان مؤمناً خالصاً، ولذا يتعين على المكلف أن يعلم أسرار العقائد ومقاصدها ومعانيها كي لا يقع فيما يفسد عليه اعتقاده فيخرجه عن مقصود الشرع. ومن هنا تبرز أهمية معرفة الغايات التشريعية لمسائل العقيدة، فيقيم المؤمن اعتقاده على أسس معرفية متينة قائمة على صحة الإيمان وإخلاص التوحيد، يقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾³، فمعرفة دلائل التوحيد غايتها التوجه بحق إلى المعبود سبحانه وتعالى، والاعتقاد الجازم بجميع أركان الإيمان اعتقاداً صحيحاً بعيداً عن الشك والشرك، ولا يتأتى ذلك إلا بالعودة إلى المقاصد فإنها العاصمة من المزالق والمثالب، ولذا فإن الفكر الإسلامي في مجال العقيدة مدعو للاستفادة من المنهج المقاصدي خاصة مع تزايد الاهتمام بهذا المسلك العلمي، وتزايد المؤلفات والدراسات التي تمهد لهذا الطريق وتساعد عليه.

إن الإحاطة بمعرفة أسرار العقائد ومقاصدها الشرعية؛ هي محصلة معرفة حقائقها التي هي سبيل السعادة الأبدية وغايات النعيم الأخروي، وهي الباعث لانقياد العباد لمقرراتها وتمكينها في النفوس والضمائر والعقول.

ولما كان الواجب على المكلف معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وأفعاله العلية، فلا جرم أن إدراك تلك الحقائق والمعاني العقائدية على مقتضى قصد الشارع في وضع أحكامها للإفهام أمر مقصود؛ لأنها من جملة التكاليف الشرعية، فلو كانت معاني صفاته تعالى وأسرار أفعاله ومقاصده في سائر العقائد محجوبة عن الفهم؛ لاستحالت بذلك معرفة الله تعالى.

وبما أن الفكر المقاصدي يروم دائماً استحضار فكرة المقصد في تعامله مع النصوص؛ فقد قرّر علماءنا أن أحكام الشريعة معللة بمقاصدها ومصالحها، ولذا اختص الله تعالى بفهم أسرارها ودقائق أحكامها من يشاء من عباده⁴، ومن هنا تظهر أهمية المقاصد ودورها في إصلاح وتقويم الفكر وتفعيلها في مجال العقائد التي هي مبنى الخير كله، بحيث إذا رُبي العقل على صحة الاعتقاد ابتعد عن الأوهام الضالة

¹ الزنكي، صالح قادر، فكرة التحسين والتبحيح العقليين، حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي، ع9، ص148-149.

² ابن عاشور، الطاهر، 149 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص51.

³ سورة محمد، الآية: 19

⁴ ابن القيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص73 وما بعدها.

ونشأ على الحقائق والمدرجات الصحيحة؛ فابتعد عن الباطل وتهيأ للمصالح والعمل للحق، وذلك سبب العزة وقوة الإرادة والبعد عن أسباب الضلال والأوهام¹.

إن أهمية مقاصد العقائد تتجلى من خلال أهمية موضوع العقيدة باعتبارها محور الفكر الإسلامي وأساس فهم الدين، واستخراج حكم العقائد وبيان محاسنها ولطائفها هو الذي يستميل القلوب إلى الالتزام بمواردها ومحاسنها، وهو ما أشار إليه الغزالي في معرض حديثه عن فوائد العلة القاصرة، بأنها أخرى أن تكون في الاعتقادات لأنها تكاليف القلوب والمقصود الأول بالخطاب، فذكر من فوائدها: "معرفة باعث الشرع ومصالحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة المعنى الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد"².

2.3. مرتبة العقيدة الإسلامية في سلم المصالح:

مادامت العقيدة هي أساس الدين، فلا شك أن مرتبتها في الطلب هي من أعلى رتب المصالح، ولهذا درج الأصوليون على وضع العقائد ضمن قسم الضروريات، والأمثلة التي ساقها العلماء بياناً لمصلحة المحافظة على الدين وجوداً وعدماً، ركزت على أهمية العقيدة وحفظها من بعض الاختلالات الواقعة والمتوقعة، ولكنها لم تفرع بأمثلة لما تقتضيه أحكام المصالح الحاجية إلا بمثال واحد تردّد ذكره في مصادر عديدة عملاً بالرخصة وما تستلزمه دواعي التيسير بتجويز النطق بكلمة الكفر دفعا للضرر الحاصل على الأنفس، قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾³، مع ما يمكن الاعتراض به كمثال تطبيقي على المصالح الحاجية، واندراجه ضمن مسائل الترجيح بين المصالح الضرورية، وقد روعي فيها تقديم مصلحة النفس على مصلحة الدين، لاعتبارات شرعية محددة لمعايير وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد⁴، ولذلك عدّ ابن عبد السلام النطق بكلمة الكفر من المحرمات التي تباح بالإكراه لرجحان مصالحها على مفاسدها⁵، فضلا عن ذلك فإن الرخصة فيها إنما استمدت من أصل الضروريات، لعدم القدرة على تحمّل أذى القتل بسبب فوت الحياة⁶.

أما المصالح التحسينية فلا تكاد تجد مثالا ساقه العلماء في مجال المحافظة على العقيدة باعتبارها أصل الدين، وهذا يطرح سؤالاً مهماً مفاده: هل العقائد تندرج كلها ضمن قسم الضروريات، لأن معرفة الله تعالى والإيمان الموجب للخلود في الجنان هو من أفضل الحسنات وأكمل المصالح، فاقترضوا للتمثيل

¹ ابن عاشور، الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، ص 51.

² الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ص 339.

³ سورة النحل، الآية: 106.

⁴ الأمدى، علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 287.

⁵ ابن عبد السلام، عز الدين، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص 302.

⁶ الشاطبي، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 131.

بالضروريات دون غيرها؟ أم أن ذلك أمر غير مقصود؟

إنّ النظر في معرفة الله أفضل من كلّ نظر لإفضائه إلى أفضل المقاصد، كما أنّ النظر في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيلة لاتباعه فيما جاء به، واتباعه في ذلك وسيلة للسعادة في الدنيا والآخرة¹، ولا شك أن أفضل رتب المقاصد الجامعة لمصالح الدنيا والآخرة رتبة الضروريات، وهذا ما يعطى للعقيدة دون غيرها رتبة متقدمة في مجال الأمر والنهي، فهي ليست في الطلب على وزان واحد لتعلّقها بمصلحة النجاة والنعيم الآخروي، لأنّها أساس الدّين الذي لا يحتمل السقوط².

وإذا نظرت إلى أقسام المصالح وجدت العقائد من قسم الضروريات دون غيرها، وقد تأكّد هذا عند الإمام الشاطبي (د.ت ب، م9/2 وما بعدها) حين قرّر أنّ الحاجيات والتحسينات جارية في العبادات والعبادات والمعاملات والجنايات ولم يأت على ذكر العقائد³، وهو ما نصّ عليه الغزالي مبيّناً أنّ العقائد الإيمانية جميعها مهمّات وأصول ليس فيها ما يقع في مرتبة الحاجي أو التحسيني بل جميعها تقع ضرورية، فهي المتبوع وما عداها تابع لأنّها من المعارف المهمة، يقول رحمه الله: "معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته هي المقصد الأقصى من علوم القرآن"⁴. وبهذا يميّز ما هو من عقائد الدّين وأصوله من المسائل، وبين ما هو من فروع الشريعة من جملة الأحكام العملية كالعبادات وغيرها، فهي وإن دخلت في قسم المصالح الضرورية فإنّها متفاوتة في الرتبة، فما عظّمه الشرع من أصول الدّين لا ينزل عن رتبة الضروريات لعظم مصلحته، وانتهاكه يعدّ من الكبائر المخرجة من الملة، فهي ممّا لا يقبل السقوط لأنّها متعلّقة بالاعتقاد، وما عداها من الفروع والتكميلات فتستوعبه جميع رتب المصالح، ولهذا فرّق العلماء بين الكفر الاعتقادي المخرج من الملة، وبين الكفر العملي والفسق الاعتقادي الذي لا يستوجب الخروج.

4. تطبيقات مقاصد الشريعة في مجال العقيدة الإسلامية

يُتّسع النّظر في مجال البحث عن مقاصد العقائد بالوقوف على بعض النماذج التطبيقية للكشف عن أسرارها وحقائقها، إذ العقائد شأنها كشأن الأحكام الشرعية موضوعة لمصالح العباد، ولا يتأتّى ذلك إلّا مع الإيمان؛ لأنّ الشرك أصل الفساد يفسد ما في الأعمال من الخير، وبناءً عليه فإنّ مبنى الصلاح والفساد على العقيدة التي ترتكز على الإيمان، باعتباره أول أشكال الإصلاح في حياة الإنسان⁵.

ولمّا كانت القضايا الاعتقادية في مجملها أموراً غيبية، وقد وقع بسبب الاختلاف في تفسيرها وبيان حقائقها اختلاف المسلمين وافتراقهم إلى طوائف وشيع بسبب إهمال المقاصد في تفسير النصوص الشرعية، فسأتناول مسألتين مهمّتين ترتكز عليهما فكرة البناء العقائدي كنماذج تؤصّل لهذا المنحى

¹ ابن عبد السلام، عز الدين، شجرة المعارف والأحوال ومصالح الأقوال والأعمال، ص46.

² البزدوي، علي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ص362.

³ الشاطبي، إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص9 وما بعدها.

⁴ الغزالي، أبو حامد، جواهر القرآن، ص73.

⁵ ابن عشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص197-198.

العلمي الذي مازال يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحليل والإيضاح.

1.4. مقاصد الإيمان بالغيب:

إنّ الإيمان بالغيب قضية مركزية في منظومة الأحكام الاعتقادية، تشعر الإنسان بضعفه واحتياجه لربّه تعالى، وقصوره عن معرفة تلك الحقائق إلاّ بالقدر الذي يخبره به مولاه تحقيقاً لمعنى العبودية، مع ما للإنسان من محاولات لاقتحام عالم الغيب بحثاً عن الحقائق؛ كاستعمال السحر والكهانة وغيرها من غير دليل، فجاء الوحي ليطلع الإنسان على بعض تلك الحقائق ويجعلها أساس الإيمان وكمال الانقياد ونهاية التسليم، فيبقى القلب ملتفتاً إليها بالتفكير، وفي ذلك مصلحة عظيمة¹.

فالإيمان بالغيب هو أعظم طاقة تمدّ الإنسان بمدد التقوى، وتترك في نفسه أثراً للخوف والرهبة من الله تعالى واستشعاراً لمقامه وهيبته لجلاله، فتخشع جوارحه ويرتجف قلبه تعظيماً لمولاه، فيكفّ عن مخالفة أوامره وتعدّي حدوده وانتهاك حرّماته، ويسعى في محاسبة نفسه ومراقبتها، لعلمه أنّه مطلع على أعماله فيسألها عنها ويحاسبه عليها، وهو ما أشار إليه الدكتور أحمد عبد الحميد غراب مقرّراً أنّ الحقائق الغيبية كالإيمان باليوم الآخر والجزاء والجنّة والنار قد تمّ عرضها بصورة واضحة يقبلها العقل السليم والفتوة المستقيمة، وبالقدر الذي تعدّ معرفته ضرورية لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وهذا القدر من المعرفة الضرورية بعالم الغيب في علاقته بعالم الشهادة، هو المدد الروحي الذي يصل للإنسان فيزوّده بالطاقة المعنوية التي تيسّر له الأعمال الظاهرة².

ولمّا كان علم الغيب ممّا استأثر الله تعالى بعلمه؛ فقد جعله امتحاناً وابتلاءً لحكمة لا يعلمها إلاّ هو، فإذا أمكن الاطلاع عليه دون إذنه؛ صار ذلك عبثاً في حقّه وهو مستحيل ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾³، وارتباط الكائن البشري بهذه الحقيقة على هذا النحو في نظر سيّد قطب رحمه الله يكشف عن حكمة الله في هذا الابتلاء، ويعبّر عن مستوى الرقي الإنساني الذي ينطلق في مجال النظر والاستدلال إلى استغلال الطاقات الفطرية التي أودعها الله تعالى فيه، في حين ارتباطه بعالم الشهادة وانحسار رؤيته في دائرة المحسوس دليل على تعطيل أجهزته المركوزة في تكوينه الفطري على الوجه الأكمل، وانتكاسه إلى المستوى الحيواني بموت ما اندرس من أصل فطرته⁴.

2.4. مقاصد الإيمان بالأسماء والصفات:

الكلام عن الأسماء والصفات من مستلزمات الإيمان، وقد تمخّض عن الاختلاف في مباحثه ظهور

¹ الرازي، محمد، مفاتيح الغيب، ج2، ص06.

² غراب، أحمد عبد الحميد، الإسلام والعلم، مقارنة بين مفهوم العلم الحديث ومفهوم العلم في الإسلام، ص43.

³ سورة المائدة، الآية 94.

⁴ سيّد قطب، إبراهيم، في ظلال القرآن، ج2، ص980.

ثلاثة مذاهب عقائدية: التفويض والتأويل والإثبات، لكلّ منها منهجها العلمي في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، يجمعها أصل محكم في الاعتقاد وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، وقد عرض الشيخ رشيد رضا طريقة علماء المسلمين في التعامل مع النصوص الشرعية التي ينافي ظاهرها التنزيه؛ ممّا يتوقّف عليها فهم معاني الآيات التي خاطبنا الله تعالى بها، إمّا باعتماد منهج السلف الذي سلك طريقة التفويض وعدم الخوض في فهم الحقائق أو التعرّض للمعاني مع اعقاد التنزيه بأن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، أو باعتماد طريقة التأويل كما هو الشأن عند الخلف، وذلك بحمل النصوص على المعاني المرجوحة لدليل يقترن بها، فلو جزم العقل بحكم قطعي وورد النقل بخلافه؛ يكون ذلك قرينة على أنّ النقل لا يراد به ظاهره فيطلب معناه بالتأويل، حملاً للكلام على الفائدة¹. ولهذا قرّر ابن تيمية أنّ كلّ آيات القرآن الكريم واضحة في معناها، ولم يعتبر آيات الصفات من المتشابهة لأنّها معلومة المعنى بمقتضى لغة التخاطب وإن كانت مجهولة الكيفية². فعدّوا مذهبهم أسلم لأنّهم قصدوا من وراء ذلك تنزيه الله تعالى عمّا يوهمه الظاهر من التشبيه، في حين وسموا مذهب الخلف الذي اختار تأويل تلك الأسماء والصفات، وتخريجها على قواعد التنزيه بأنّه أعلم وأحكم، على أنّ الشيخ الطاهر بن عاشور لم يعتبر ورود أي مشكلة في وصف طريقة الخلف بأنّها أعلم أو أحكم من الطريقة الأولى، لأنّ تفاصيل تلك النصوص لم تكن مطروحة عند السلف لعدم خفاء معانيها ودلالاتها؛ وذلك راجع لذوقهم العربي وهديمهم النبوي، أو لعدم اهتمام العامة بالبحث عنها؛ فكانت السلامة في صرف النظر عن البحث في تفاصيلها³، واختار المتأخرون مسلك التأويل دفاعاً عن عقيدتهم ومنهجهم بالحجج العقلية التي أصبح الكلام عنها ضرورة لا محيص عنها بسبب التطور الفكري الذي حصل للأمة، فكان تفصيلها بعد ذلك أعلم لمن جاء بعدهم، وإلّا حصل بسبب التمسك بظاهر النقل الشكّ والشكّ والإلحاد.

لقد كان المقصد الشرعي من وراء هذا الاختلاف تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة للمخلوقات وإثبات ما تقتضيه معاني الكمال، وعليه فإساءة الظنّ بعلماء الأمة وأنّهم قصدوا الإساءة للذات العلية بالتشبيه أو التعطيل، ثمّ الحكم عليهم بعد ذلك بالكفر أو الضلال أمر غير سديد، بل هو في غاية الشطط والزيغ والانحراف، فالأمر لا يعدو أن يكون اجتهاداً في إطار النصّ وفهمه وليس اجتهاداً لتعطيله أو تحريفه، الأمر الذي حمل الإمام الشاطبي أن يشبّه الخلاف في العقائد بالخلاف الواقع في الفروع⁴، علماً أنّ كلاهما كان يروم تنزيه الله تعالى عن النقائص وسمات الحدوث وهو مطلوب الأدلّة، واختلافهم إنّما يعود للمسلك الذي اختاره كلّ فريق وذلك لا يخلّ بقصد الطرفين.

وفي تقديري؛ إنّ سبب اختلاف علماء الكلام وإسرافهم في الحكم على بعضهم إهمالهم للمقاصد في

¹ رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم، ج1، ص252.

² ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج5، ص35 وما بعدها.

³ ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج3، ص167..

⁴ الشاطبي، إبراهيم، الاعتصام، ص406.

معالجة المسائل العقائدية، ولذا تنبّه بعض العلماء وتفطنوا للمسلك القصد بتقرير مقصد السّلامة بالحمل على الظواهر صيانة لعقائد العوام من أن يسبق إليها الضلال أو الكفر بسبب قصور الفهم عن درك تلك الحقائق الغامضة تحريًا لقصد الشارع فإنّه قال: "حدّثوا النّاس بما يعرفون، أتحبّون أن يكذب الله ورسوله"¹.

أمّا مقام الرّاسخين في العلم؛ فتقرير مقصد بلوغ الحكمة ببيان المعاني وكشف الحقائق والوقوف على أسرار ومقاصد ما غمض واشتبه على العامّة من ظواهر النّصوص، لما تفرّز أنّ العقائد الشرعية تنطوي على معان وحكم وأسرار سوى المفهوم من ظواهرها، فلا يمنع من التعرّض لاجتناء حقائقها وكشف أسرارها²، وقد سبقت الإشارة من كلام ابن عبد السلام ببيان أسرار أسماء الله وصفاته، وأنّ المقصود منها التحلّي بمعانيها ومحاسنها والتخلّق بمقتضاها واكتساب محامدها ونيل درجات القرب من الله تعالى؛ بعد الكشف عن حقائقها وبيان ظواهرها. ولعلّ في كلام الشيخ رشيد رضا (م/2، 603 وما بعدها) ما يبرز بجلاء المقصد الرباني من آيات الصفات بعد تقريره أنّها ما أنزلت عبثًا وأنّها ليست فوق عقول البشر، لأنّها جاءت على أساليب كلام العرب ولغتهم، فمن تلي عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾³، شعر بالهيبة والجلال وحصل له من الخشية وقوّة الإيمان بعظمة الله ما يطهر قلبه من الرجس، وينأى به عن المعاصي ويبغض إليه الرذائل ويقربّه من الطاعات ويحبّب إليه الفضائل، بصرف النّظر عن حقيقة معتقده في مفهوم القبض والطيّ الذي هو من وظيفة اليد التي لا تشبه الأيدي، والاعتقاد باليمين الإلهية من غير تشبيه ولا تمثيل، أو اعتقاد أنّ هذه الصفات ليست على ظواهرها، وإنّما هي تصوير وتمثيل لقدرة الله تعالى الوافية وقوّته الباهرة وعظمتها الكاملة بحفظ هذه الأجسام العظيمة، وأنّه المتفرّد بالتصرّف في العوالم العلوية والسفلية، وأنّ المراد بها تقرير العقائد بالعقل والنصوص، وكبح جماح النّفوس عن الشرور وجذبها إلى ساحات الضياء والنور؛ فيسري إلى قلبه من معاني الخشية والطمأنينة بذكر الله ما يزيل عنه كلّ متشابه سواء سلك طريقة التفويض أو التأويل⁴.

5. خاتمة

تناولت في هذا المقال إبراز مدى حاجة العقيدة الإسلامية لمقاصد الشريعة؛ بالكشف عن أهميتها التشريعية كونها من قسم المصالح الضرورية، وبيان وجه العلاقة بينهما، ومدى حضور تلك المقاصد في كتابات علماء الأصول من خلال بعض النماذج التطبيقية، وقد توصلت إلى استخلاص النتائج التالية:

- إنّ العقيدة الإسلامية ليس فيها ما يناقض العقل، وإن كان فيها ما تخفى حكمته من أمور الغيب وما

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج1، ص37.

² عبّود، محمد، مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي، ص52 وما بعدها.

³ سورة الزمر، الآية:67.

⁴ رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم، ج2، ص603.

يتّصل بإرادة الله مما لا تخلو منه شريعة إلهية.

- تعدّ الأحكام الاعتقادية مجالاً للبحث المقاصدي، بالرغم من إقرار العلماء بصعوبة ضبطها في هذا الموضوع لارتباطه بعالم الغيب الذي لا يقبل الاجتهاد.

- مقاصد العقائد هي من قسم المقاصد الخاصة لتعلّقها بباب معيّن من أبواب علوم الشريعة.

- لا تخلو المصادر والمراجع العلمية من الإشارة للمقاصد وتأصيلها في مجال العقيدة بالرغم من عدم إفرادها بالبحث، وقد صرّح كثير من العلماء بأن العقيدة تنطوي على أسرار وحكم ومقاصد هي الطريق لمعرفة الله تعالى، وأن المقصود منها تحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل.

- تعتبر مقاصد العقائد منحة علمياً جديداً له علاقة وطيدة بعلم المقاصد، وقد أسهمت بعض الدراسات الأكاديمية في تشكيل معالم هذا العلم وتأصيله ضمن مشروع تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية.

- إن تفعيل النموذج المقاصدي في مجال العقيدة الإسلامية، من شأنه أن يسهم في ضبط مسأله ضبطاً علمياً ينأى بها عن أسباب الاختلاف، ويحفظ للأمة دينها من مزالق الشرك والضلال، ويقيم اعتقادها على أسس متينة يستميلها للالتزام بمواردها الشرعية.

- مرتبة العقيدة هي من أعلى رتب المصالح الشرعية لاندراجها ضمن قسم الضروريات، وهي المقصد الأسنى لعظم مصلحتها وعدم قبولها للسقوط.

هذه أهمّ النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، وفي النهاية أوصي بضرورة استقراء المسائل العقائدية من خلال مصادر علماء الأمة الذين اشتغلوا بهذا العلم، والذي لا يزال بحاجة للبحث والدراسة في ضوء منهج علماء المقاصد؛ بغرض التأسيس لبناء هذا العلم وربطه بالمسائل العلمية والوقائع التطبيقية، وفتح آفاق ومناحي علمية جديدة لإثراء وتطوير البحث في مجال مقاصد العقيدة الإسلامية، لاستخلاص معانيها والوقوف على أسرارها وغاياتها في إطار تفعيل النموذج المقاصدي في السياقات العلمية ومختلف الأنساق المعرفية.

6. قائمة المراجع:

1. المؤلفات:

- الأمدي، علي بن أبي علي، (1980)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، صحيح البخاري، لبنان، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.
- البزدوي، علي بن محمد، (د.ت)، كنز الوصول إلى معرفة الأصول- أصول البزدوي- كراتشي، مطبعة جاويد، بريس.

- الترمذي، الحكيم، (2005)، إثبات العلل، المملكة المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (2005)، مجموع الفتاوى، مصر، دار الوفاء.
- حامد العالم، يوسف، (1994)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الرازي، محمد بن عمر، (2000)، مفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلمية.
- رشيد رضا، محمد، (1899)، تفسير القرآن الحكيم، مصر، مطبعة المنار.
- رشيد رضا، محمد، (1353هـ)، تفسير القرآن الحكيم، مصر، مطبعة المنار.
- رشيد رضا، محمد، (1366هـ)، تفسير القرآن الحكيم، مصر، مطبعة المنار.
- الريبسوني، أحمد، (2009)، محاضرات في مقاصد الشريعة، الرباط، دار الأمان.
- سيّد قطب، إبراهيم حسين، (2003)، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (د.ت أ)، الاعتصام، الجزائر، دار اشرفية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (د.ت ب) الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، الطاهر، (1978)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية للتوزيع.
- ابن عاشور، الطاهر، (1979)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب.
- ابن عاشور، الطاهر، (1984)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
- ابن عبد السلام، عز الدين، (1998)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، لبنان، مؤسسة الريان.
- ابن عبد السلام، عز الدين، (2003)، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأفعال، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- عبدو، محمد، (2009)، مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- العلواني، طه جابر، (2001)، مقاصد الشريعة، بيروت، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- غراب، أحمد عبد الحميد، (د.ت)، الإسلام والعلم، مقارنة بين مفهوم العلم الحديث ومفهوم العلم في الإسلام، مصر، دار الطباعة والنشر الإسلامية.
- الغزالي، أبو حامد، (د.ت أ)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
- الغزالي، أبو حامد، (1986)، جواهر القرآن، بيروت، دار إحياء العلوم.
- الغزالي، أبو حامد، (1993)، المستقصى في علم الأصول، بيروت، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية.
- الفاسي، علال، (2008)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، المغرب، منشورات مؤسسة علال الفاسي.
- القرضاوي، يوسف، (2008)، دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، القاهرة، دار الشروق.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (1973)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي.
 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (1991)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية.
 - مسلم، أبو الحسن القشيري، (د.ت)، صحيح مسلم، بيروت، لبنان، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
2. الأطروحات:
- برهاني، منوبة، (2007)، الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر بباتنة، الجزائر.
 - عبد الرؤوف تاج الدين صوان، عبد الرؤوف، (2018)، مقاصد العقائد عند الشيخ الطاهر بن عاشور، قسم العقائد والأديان، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر.
3. المقالات:
- رشيد رضا، محمد، (1315هـ)، مجلة المنار، الجزء الأول، المجلد الثاني، ص: 603-642.
 - الزنكي، صالح قادر، (1422هـ)، فكرة التحسين والتقبيح العقليين حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي، مجلة الأحمديّة، العدد التاسع، ص: 113-158.

Bibliography List

1. Writings:

- Al-Amidi, Ali bin Abi Ali, (1980), Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam, Beirut, Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1422 AH), Sahih Al-Bukhari, Lebanon, edited by Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Dar Touq Al-Najat.
- Al-Bazdawi, Ali bin Muhammad, (d. T.), kanz alwusul 'iilaa maerifat al'usuli- 'usul albizdiwi - Karachi, Javed Press, Press.
- Al-Tirmidhi, Al-Hakim, (2005), iithbat aleilal, Kingdom of Morocco, Publications of the Faculty of Arts and Human Sciences, Mohammed V University in Rabat.
- Ibn Taymiyyah, Ahmed bin Abdul Halim, (2005), Majmo' al-Fatawa, Egypt, Dar al-Wafa.
- Hamid Al-Alem, Youssef, (1994), almaqasid aleamat lilsharieat alaslamati, Virginia, United States of America, International Institute for Islamic Thought.
- Al-Razi, Muhammad bin Omar, (2000), mafatih alghib, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Rashid Reda, Muhammad, (1899), tafsir alquran alhakimi, Egypt, Al-Manar Press.
- Rashid Reda, Muhammad, (1353 AH), tafsir alquran alhakimi, Egypt, Al-Manar Press.
- Rashid Reda, Muhammad, (1366 AH), tafsir alquran alhakimi, Egypt, Al-Manar Press.
- Raissouni, Ahmed, (2009), muhadarat fi maqasid alsharieati, Rabat, Dar Al-Aman.
- Sayyid Qutb, Ibrahim Hussein, (2003), fi zilal alqurani, Beirut, Dar Al-Shorouk.
- Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, (D.TA), Al-I'tisam, Algeria, Dar Ashrafifa.
- Al-Shatibi, Ibrahim bin Musa, (D.T.B) Al-Muwafaqat fi Usul Al-Sharia, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn Ashour, Al-Taher, (1978), maqasid alsharieat al'iislamiati, Tunisia, Tunisian Distribution Company.

- Ibn Ashour, Al-Taher, (1979), The Origins of the Social System in Islam, Tunisia, Tunisian Distribution Company, Arab Book House.
- Ibn Ashour, Al-Taher, (1984), altahrir waltanwir, Tunisia, Tunisian Publishing House.
- Ibn Abd al-Salam, Ezz al-Din, (1998), awaeid al'ahkam fi masalih al'anam, Beirut, Lebanon, Al-Rayyan Foundation.
- Ibn Abd al-Salam, Ezz al-Din, (2003), shajarat almaearif wal'ahwal wasalih al'aqwal wal'afeali, Beirut, Lebanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abdo, Muhammad, (2009), maqasid aleaqayid eind al'iimam alghazalii, Beirut, Arab Network for Research and Publishing.
- Al-Alwani, Taha Jaber, (2001), Maqasid al-Sharia, Beirut, Lebanon, Dar Al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution.
- Ghorab, Ahmed Abdel Hamid, (D.D.), Islam and Science, a comparison between the concept of modern science and the concept of science in Islam, Egypt, Islamic Printing and Publishing House.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, (D.TA), Ihya' Ulum al-Din, Beirut, Dar al-Ma'rifa.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, (1986), Jawahir al-Qur'an, Beirut, Dar Ihya al-Ulum.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, (1993), Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul, Beirut, edited by Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Fassi, Allal, (2008), maqasid alsharieat al'iislatmiat wamakarimaha, Casablanca, Morocco, Publications of the Allal Al-Fassi Foundation.
- Al-Qaradawi, Youssef, (2008), dirasat fi fiqh maqasid alsharieat al'iislatmiat bayn almaqasid alkuliyat walnusus aljuzyiyati, Cairo, Dar Al-Shorouk.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, (1973), Madarij al-Salikin between the Houses of You we worship and You we seek help, Beirut, edited by Muhammad Hamid al-Faqi, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr, (1991), 'iiealam almawqiein ean rabi alealamina,, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Muslim, Abu Al-Hassan Al-Qushayri, (D.D.), Sahih Muslim, Beirut, Lebanon, edited by Muhammad Fouad Abdel-Baqi, Dar Ihya Al-Arab Heritage.

2. Theses:

- Burhani, Manouba, (2007), alfikr almuqasidiu eind muhamad rashid rida, Department of Sharia, Faculty of Social Sciences and Islamic Sciences, Hajj Lakhdar University in Batna, Algeria.
- Abdel-Raouf Taj al-Din Sawan, Abdel-Raouf, (2018), maqasid aleaqayid eind alshaykh altaahir bin eashur, Department of Beliefs and Religions, Faculty of Islamic Sciences, University of Algiers.

3. Articles:

- Rashid Reda, Muhammad, (1315 AH), Al-Manar Magazine, Part One, Volume Two, pp. 603-642.
- Al-Zanki, Salih Qadir, (1422 AH), ikrat altahsin waltaqbih aleaqliyn haqiqataha wa'atharuha ealaa albued almaqasidi, Al-Ahmediyya Magazine, Issue Nine, pp. 113-158.



الجانب الإلهي عند سعديا الفيومي من خلال كتابه "الأمانات والاعتقادات" - دراسة وصفية ومقارنة -

The Divine Side of Saadia Al-Fayoumi through his Book " Beliefs and Opinions "- Descriptive and comparative study-

د/ عماره نصيره*

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي (الجزائر)
necira-amara@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال : 2023/07/29 تاريخ الاستلام: 2023/10/16 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: إن العلوم والمعارف والآداب والفنون والعمران في كل دورة حضارية لا تُنتج ابتداء في الغالب، بل هي استمرار لما أنجزه الإنسان المعرفي والعلمي والعملي سابقاً، ودليل ذلك الحضارة الإسلامية، حيث ظهر فيها من بين تلك المجموعات العرقية والعقدية من استنار بعلمومها، كاليهود مثلاً، فظهر بينهم علماء في شتى المعارف، من ذلك سعديا الفيومي وغيره، في استعمال طرق ومناهج العلوم الدينية أو النصوص الدينية وما تحمله من عقائد وتشريعات وأخلاق عند علماء المسلمين، حيث أسقطوها على نصوصهم الدينية وعقائدهم وطقوسهم وتشريعاتهم. وكانت هذه الدراسة لبيان الأثر العلمي والمنهجي الذي تركته البيئة الإسلامية على تفكير سعديا الفيومي، في إثبات والاستدلال على أصول عقيدته الدينية من هجمات خصومها من داخل وخارج الملة اليهودية من خلال مؤلفه "الامانات والاعتقادات".

الكلمات المفتاحية: مناهج؛ الحضارة الإسلامية؛ اليهود؛ سعديا.

Abstract: The Islamic civilization serves as proof that the knowledge, literature, arts, and architecture found in any civilized circle are often derivative of earlier works by intelligent, practical, and scientific men. Scholars from several disciplines who were enlightened by its sciences had made appearance among ideological and ethnic groups such as the Jews. They projected it onto their sacred books, doctrines, rites, and legislation. Saadia Al-Fayoumi was one of the first to apply the techniques and methodologies of religious sciences or religious literature with the ideas, laws, and morality of Muslim academics. The purpose of this study is to illustrate the methodological and scientific influence that the Islamic environment had on Saadia al-Fayoumi's thought process through his book "Opinions and beliefs," by using the criticisms of its opponents both within and outside the Jewish community to establish the source of his religious beliefs.

Keywords: Methods ;Islamic civilization; Jews; Saadia.

* المؤلف المراسل.

1. المقدمة

إن الحضارية الإسلامية لما كانت تشع بأنوارها على المجتمعات الداخلية والخارجية أنتجت لنا عدة معارف منها المطور للمعارف والعلوم الدنيوية أو الحياتية، ومنها الدينية كعلوم الشريعة أو العقيدة، كما أن هذه المعارف والحضارة المتميزة عن غيرها كانت لها ظلال على مجتمعات إنسانية تشاركها الزمان والمكان الواحد، وأحياناً حتى بعض جوانب الروح العقيدية كالأديان السماوية المشتركة، فاليهود مثلاً، استظلوا بأشجارها واستفادوا من أغصانها وأوراقها وساهموا أيضاً أحياناً في تقديم منجزاتها لشعوب أخرى عند ذبولها وفتورها، ودراستنا ستأخذنا لأحد أعلام الفقهاء اليهود لنتبع مساره العلمي في الدفاع عن عقيدة ملته اليهودية بمناهج غيره، في أرض المسلمين وهو الرّبيّ سعديا الفيومي. وترجع أهمية موضوعنا والموسوم بـ "الجانب الإلهي عند سعديا الفيومي من خلال كتابه "الأمانات والاعتقادات"- دراسة وصفية مقارنة-"" أنه يدرس فكر شخصية هامة في المجتمع اليهودي القرووسطي، حيث بذل جهداً كبيراً لينهل من معارف عصره في بيئة تخالف عقيدته، كما تكون الأهمية في الجهد الإضافي الذي قدمه لملته، والتمثل في ردّه على خصومه ممن هم داخل بيئته اليهودية أو خارجها، واستفادته من علوم عصره والطرق التي تثبت بها العقائد الدينية، التي كانت بحوزة العلماء المسلمين من متكلمين وغيرهم. ومنه يطرح الإشكال التالي: إلى أي مدى استفاد سعديا الفيومي من المناهج والعلوم الدينية لحضارة عاش فيها؟ وتتفرع عن ذلك الإشكال الرئيسي عدّة إشكالات، وهي: ما الدافع الذي جعل سعديا يصنّف كتابه "الأمانات والاعتقادات"؟ وما الذي جعله يلجأ إلى علوم غيره كعلم الكلام والفلسفة دون غيرهما؟ وهل كانت عنده براعة أن يحسن تطبيق مناهج علماء الحضارة الإسلامية على المسائل العقيدية اليهودية؟ وهل نجح في نزع ودحض شبهات معارضي المؤسسة الرّبيّة الحاخامية. وكان الهدف من هذه الدراسة تحقيق عدة نقاط، وهي: التعريف بشخصية سعديا الفيومي كفقيه يهودي. بيان المناهج وطرق المعرفة العلمية التي استعملها لتقرير معتقداته اليهودية. الوصول إلى مدى استقلالية استدلالاته التي استخدمها للرد على خصومه من اليهود وغيرهم. وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والمقارن.

2. أثر المناهج والأفكار الدينية الغير اليهودية على سعديا:

ساد في القرون الوسطى بين مثقفي اليهود تياران فكريان متعارضان: يمثل التيار الأول المفكر والرّبيّ سعديا الفيومي⁽¹⁾، وكذا موسى بن ميمون⁽¹⁾ وهو تيار قائم على الاحتكام للعقل أو إشراكه في الوصول

(1) - سعديا بن يوسف الفيومي Saadia Gaon (882م-942م)، وإن كان المسعودي يذكره بأنه سعديا بن يعقوب الفيومي. أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، التنبيه والإشراف، [د.ط.]، دار صادر، بيروت-لبنان، 1893م، ص 113. وهو ائتلاف في والده بينه وبين المراجع اليهودية والمسيحية، من مواليد الفيوم من أعمال الصعيد بمصر، ثقافته عربية، فكان عالماً بالنحو ومفسراً ولاهوتياً وجدلياً ومترجماً للتوراة البابلية من أصلها العبري، وأهم عمل له بالعربية حول اليهودية وعقائدها، كتاب «الأمانات والاعتقادات» وبالفرنسية Le Livre des croyances et des convictions أي العقائد والاعتقادات.

André Paul, *Leçons Paradoxaes sur Les Juifs et Les Chrétiens*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, P221.

= والأمانات تشير إلى العقائد الدينية، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة عن طريق البحث العقلي. وقد وصفه إبراهيم بن عزرا

للمعرفة دون الارتباط في كل مباحثه عن الحقيقة وصدق الخبر بالتجربة التاريخية التي نلاحظها في الوحي، لذا يرى أصحاب التجربة العقلية أنه لا يمكن الاستغناء عن العقل في الوصول للمعرفة الصادقة. والتيار الثاني: يمثله: جيداً هاليقي *Juda ha levi*،⁽²⁾ ونهمانيد *Nahmanid*،⁽³⁾ وقرسقاس *Crescas*.⁽⁴⁾ (وهو تيار يقدم التجربة التاريخية المستوحات من الوحي أو الكتاب المقدس على سائر المعارف الأخرى).⁽⁵⁾

= بكلمة مأخوذة من التلمود، بأنه الرائد العالمي. علي سامي النشار وعباس أحمد الشريبي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، [د.ط.]، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972م، ص 95. كما أنه نظم بعض الأشعار للصلوات اليهودية، وألف كتاب صلوات يهودية (سدور). عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 5، ط 1، دار الشروق، [د.ط.]، بيروت-لبنان، 1999م، ص 157. ومن مؤلفاته أيضاً «الأجرون» وهو معجم آرامي للغة العبرية يعد أساساً للفلسفة العبرية؛ ومنها «كتاب اللغة» وهو أقدم ما عرف من كتب في نحو اللغة العبرية. كما أخرج ترجمة بالعربية للعهد القديم ظلت هي الترجمة التي يستخدمها اليهود الذين يتكلمون اللغة العربية، وشروحه للكتاب المقدس تكاد تجعله أعظم شارح في جميع العصور. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد زيدان، مج 04، ج 03، [د.ط.]، بيروت- تونس، [د.ت.]، ص 44.

انتقل إلى بابل حيث أصبح طالباً في الأكاديمية التلمودية بسورا "Sura" وتوفي بها، وله نصيب وافر في الجدل الذي دار بين يهود بابل ويهود فلسطين، كما له ردود كثيرة على طائفة القرائين، ولم يكن بينه وبين الحبر داود بن زكاي (David Ben zakhai) توافق، وتطور الصراع بينهما بأن قام داود بن زكاي بإصدار مرسوم يتزع عن سعديا صفة الفاون (Gaon) ومنه جرّده من مهامه، كما اتخذ سعديا في نفس الوقت بتعيين حبر آخر مكان داود، وبعد فترة رجعت العلاقة بينهما حميمة، بأن قام سعديا بتبني الابن الأصغر لداود وقام بتربيته تحت سقف واحد بعدما أصبح يتيماً.

Alan Unterman, *Dictionnaire du Judaïsme*, Éditions Thames & Hudson, sarl, Paris, 1997, P250.

ولقب الفاون (صاحب السعادة) كان يسند لرئيس المجمع العلمي بسورا "Sura" وبمبيديثا "Pumbeditha" وكانت الكليتين السابقتين تخرج الزعماء الدينيين والعقليين لليهود في بلاد الإسلام، وتخرج أمثالهم بدرجة أقل لليهود في البلاد المسيحية. وحدث في سنة 658م أن أخرج الخليفة مجمع سورا العلمي من اختصاص الإجزيلارك القانوني (رئيس اليهود في المهجر)، فلما حدث ذلك اتخذ رئيس المجمع لنفسه لقب الفاون (Gaon). ول ديورانت، المرجع السابق والمجلد والجزء، ص 42.

(1) - ابن ميمون هو أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية، والثقافة الأوروبية المسيحية في القرون الوسطى، ويعرف عند العرب باسم أبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون، ويعرف عند اللاتينيين باسم Maimounide، ولد بقرطبة سنة 1135م، وتوفي بمصر سنة 1204م، ودفن بها، ثم نقل جثمانه بعدها إلى طبريا تنفيذاً لوصيته أن ترم في بحيرتها؛ لأنه بها جثامين علماء اليهود الأوائل. من أهم كتبه شرح المشنا (أربعة عشر جزء)، ودلالة الحائرين، وغيرهما. عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ط 1، دار المسيرة، بيروت-لبنان، 1400هـ/1980م، ص 36-37.

(2) - *Juda ha levi* أو يهودا اللاوي، أو أبو الحسن اللاوي. ولد نحو 1075م وتوفي في 1141م أندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية. شاعر وفيلسوف، من مؤلفاته: كتابه: الحجة والدليل في نصره الدين الذليل. وهو مكون من خمسة أجزاء، كتبه بالعربية وترجم إلى العبرية. قيل أنه ألقه في عشرين سنة، وكتبه بسبب سؤال طرحه عليه أحد القرائين، والكتاب كله دفاع عن اليهودية ضد الفلسفة اليونانية، التي يعتبرها أعدى أعداء الدين، وكذلك رداص على الديانتين المسيحية والإسلام. عبد المنعم الحفني، الموسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، [د.ط.]، مكتبة مدبولي، القاهرة، [د.ت.]، ص 190.

(3) - ولد نهمانيد *Nahmanid* سنة 1194م وتوفي في 1270م. متصوّف ومفسر للكتاب المقدس وهو إسباني من دائرة الثقافة الإسلامية، وهو مؤلف تعليق مشهور على أسفار موسى الخمسة طور فيه مفهومًا صوفيًا للتوراة.

Alan Unterman, *Dictionnaire du Judaïsme*, P210.

(4) - قرسقاس *Crescas* ولد نحو 1340م وتوفي سنة 1410م. فهو حسداي قريسقس، إسباني، يأتي في المرتبة الثانية بعد ابن ميمون. وفلسفته يعارض بها فلسفة أرسطو التي طرحها ابن ميمون في كتابه: دلالة الحائرين. وتألّف الوحيد هو: نور الله. عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص 173.

(5) - Charles Touati, *prophètes, talmudiste, philosophes*, les éditions du cerf 29, bd Latour-Maubourg, Paris, 1990, P120.

لقد كان سعديا الفيومي من العلماء الربانيين أتباع التلمود - الربانيون - اتبعوا في إقامة بناءهم الفكري الديني طرق العقل والبرهان، وهو أول الفلاسفة الربانيين ومتكلمهم، على الرغم من أن العرف الاجتماعي اليهودي العام قد موقع موسى بن ميمون في مرتبة موسى النبي، وذلك في تخليد اسمه في هذه الحكمة «من موسى إلى موسى لم يوجد غير موسى». غير أن الباحث اليهودي الفرنسي حاييم زعفراني يرى أن لا تبقى تلك الحكمة استثناء على ابن ميمون؛ لأنه يرى أن سعديا قد شغل موقعا ممتازاً بين الموسويين، وهو أيضاً نتاج مجتمع وحضارة تميّزت بالتسامح والتكافل الاجتماعي، وبالروح الفكرية والعلمية التي ألهمت كثيراً عقله وألهبت روح سعديا، زيادة على ذلك حضور الفكر اليوناني الذي كان ماثولاً في كتابات متكلمي وفلاسفة العرب والمسلمين من السريان وغيرهم في عصره وما قبله⁽¹⁾، حيث اعتبر لدى عامة مؤرخي الفكر اليهودي من الأقدمين والمحدثين، أعظم رجالات الفكر اليهودي قاطبة؛ لأنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين للفكر اليهودي الجاهلي المحافظ في العصر الوسيط، الذين استخدموا العقل والبرهان لإقامة علم كلام يهودي أو لاهوت يهودي يستند على الكتاب والعقل معاً. وقد ظهر سعديا في زمن أبي الحسن الأشعري، حيث قام الأخير - الأشعري - بثورة دينية كبيرة على المعتزلة، مما جعله في الأخير يعتقد مذهب أهل الحديث، ثم حاول أن يثبت مذهبه الجديد بالعقل، أو بمعنى أدق وضع النص أولاً، ثم يليه العقل، وعلى طريقة أبي الحسن الأشعري سار أيضاً سعديا، حيث يثبت النص أولاً، ثم يؤيده بالعقل⁽²⁾.

لقد كان سعديا تابعاً للمعتزلة في تصنيف كتبهم الكلامية إن في تنسيق أبواب الكتاب وإن في مادته. والمعتزلة كانوا يبدؤون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه، ثم ينتقلون إلى البحث في الله وصفاته. وهو ما سار عليه سعديا في كتابه "الأمانات والاعتقادات" الذي صنفه بالعربية. لذا توجد علاقة كبيرة بين منهج سعديا في ذلك الكتاب وعلم الكلام الإسلامي وتحديد علم الكلام المعتزلي، فقد بدأ كتابه بالحديث عن خلق العالم ثم الوحدانية، وعن الله وصفاته، وكما نعلم أن الكلام المعتزلي أقيم على خمسة أصول: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تابع سعديا تلك الأصول وتبناها، وبحثها في فصول من كتابه بتتابع وتناسق كبير. وهاجم الفيلسوف الأفلاطوني الملحد محمد بن أبي بكر الرازي، كما هاجمه المتكلمون المسلمون قبله. وهاجم المقولات الأرسطاليسية - كما فعل المعتزلة - وأثبت على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله وبرهن على الخلق من لا شيء، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تثبت قدم العالم، وأثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو تكاد تكون حجج المعتزلة. وقد اعتبره اليهود فيلسوف التوراة على الحقيقة، وأقام تأويلاته على التفكير العقلي، ولذا جاءت ترجمته وتفسيره العربي للتوراة اليهودية باللسان العربي فيما بعض التكلّف، فقد هدف من ترجمته وتفسيره تقريب أقوال التوراة إلى العقل الذي يعدّ أحد أهم خصائص

(1) - Haïm Zafarani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, maisonneuve & Larouse, Paris, 1996, P44

(2) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 21.

التفكير الإسلامي زمن قوة الحضارة الإسلامية،⁽¹⁾ حيث أراد بمذهبه أن يقوي عقيدته اليهودية، وبنزّهها إلهه، ويخفف فيها من غلواء التجسيم والتشبيه التي امتلأت بها التوراة، مما تطلب ذلك منه أن يستعين بأدوات التفكير والمعرفة في وقته وهي الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، مما جعله ينجح إلى حد كبير في التوفيق بين معطيات التنزيل ومذاهب التأويل دون صدام عنيف ولا تحريف كبير.⁽²⁾ وهذا يكون قد مهّد الطريق للربانيين، لاستخدام العقل، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية، لإثبات عقائدهم الدينية بالأدوات العقلية، وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده، وهو بهذا لم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة،⁽³⁾ ويرجع المسعودي ذلك إلى أن الفيومي كان يحضر مجالس الوزير علي بن عيسى وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم،⁽⁴⁾ كما كان الفيومي معاصراً للخليفة العباسي المقتدر بالله الذي يعد عصره وعصر الرضى العصر الذهبي لليهود في الدولة العباسية. كما وقد سار-الفيومي بنفس طريقة مفسري القرآن في شرحه للتوراة،⁽⁵⁾ كما عدّه أحد الباحثين أن تفكيره يميل كثيراً لتفكير محمد بن زكريا الرازي الذي كان يسمى عند اللاتين (Rhazes)، كما أنه يسير على نهجه في إثبات الوحي.⁽⁶⁾

ومع تصاعد قوة جماعة القرائين Caraisme⁽⁷⁾ أعطى أولوياته للدفاع عن اليهودية الربانية التلمودية،⁽⁸⁾ ولتحقيق ذلك بدأ بتحليل عقلاني لمبادئها الأساسية انطلاقاً من تصورات العقل ومن مبادئ

(1) - سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، تفسير التوراة بالعربية-تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدّسة ودوافعها-، أخرجه وصحّحه يوسف درينبورج، النقل للخط العربي: سعيد عطية مطاوع وأحمد عبد المقصود الجندي، ط1، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2015م، ص17.

(2) - عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص232.

(3) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشريبي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص ص22-23.

(4) - المسعودي، التنبيه والإشراف، ص113.

(5) - وللعلم فإن أحد الباحثين يرى أن منهج سعديا الفيومي في الشرح والتفسير متأثر بمنهج الإمام الشافعي، حيث أخذ عنه وعن غيره من فقهاء الإسلام أساليب الحجاج والمجادلة. يعي ذكرى، علم الكلام اليهودي، تقديم: مصطفى النشار، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015م، ص10.

(6) - عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص125. ينظر أيضا :

Régine Azria, *Le Judaïsme*, Édition, La Découverte, 1996, Paris, P54.

(7) - القرائين Caraisme، أو رجال القراءة، أي لا يعترفون إلا بالتوراة قراءة وشريعة. هي فرقة يهودية تأسست في بابل في القرن الثامن (VIII) من طرف عنان بن داود الذي جمع حوله مجموعات مختلفة معارضة للتقاليد الحاخامية، ومنهم من أتباع الصدوقيين والعنانيين. كما تم استدعاؤهم لأول مرة. من طرف الربانيين، وقد أيدوا أفكار عنان بن داود حول الكتاب المقدس. وينسب القراؤون إلى إثنين من زعمائهم عنان بن داود صاحب العنانية. والثاني بنيامين بن موسى الهاوندي، الذي قيل أنه أول من تسمى القراؤون باسمهم في عهده، فالأول يؤكد على الاجتهاد، والثاني فيلسوف الجماعة الذي استعان بفلسفة اليونان لينفي التشبيه عن اليهود. ومن زعمائهم البارزين أيضا: هارون بن اليسع صاحب كتاب: جنة عدن. ويسمونه ميموني القرائين، وكتابه هو صورة لفلسفة الاعتزال في القرن الرابع عشر للميلاد. Alan Unterman, *Dictionnaire du Judaïsme*, P60

(8) - اليهودية الربانية التلمودية أكبر فرق اليهود، يتمسكون بأقوال الربيين واجتهاداتهم، وكتاب الربانيون هو التلمود، ويعتبرونه هو الشريعة الغير المنزلة على موسى، وهي مكملة لشريعة التوراة، وهو عبارة عن تفاسير وتعاليم وقصص وأساطير التي تناقلها الربيون عن السلف من ملتهم. ويعتبرون التلمود أعلى منزلة من التوراة، والله نفسه يستشير الربانيين. ويرى مفكروا المسيحية أن تعصب الربانيون أو الحاخامات مرده إلى روح الكراهية التي تسود التوراة ضد الأغيار، لذا ما كان من الممكن إلا أن تنتج التوراة الربانيون. عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص107.

أرسططاليس، وبين أن العقل يحمل نفس الحقائق التي يحملها الوحي.⁽¹⁾ وأنه مستعمل كآلة حرب-العقل- لصالح الدين، وهو يطبق منهجية مشابهة لقوانين الوحي، والعقل يطلبها بإلحاح ولا بد أن تكون من الله؛ لأنه الخالق، وهو الذي يأمر مخلوقاته باستخدام هذه القوانين، فكل نظريات يعطيها الوحي والمختلفة في ذاتها لن تكون قانوناً إلا بإرادة الخالق.⁽²⁾

إن سعديا ما هو إلا أثر من آثار المعتزلة، وهو الأمر المتفق عليه بين كل الباحثين الغربيين من يهودا أو مسيحيين، أمثال: سلومو. مونك⁽³⁾، وألان إينترمان⁽⁴⁾، ورجين عزريا⁽⁵⁾، وشارلز تواتي⁽⁶⁾، وإميل برهيه⁽⁷⁾، حيث أعطى للعقل سلطة كبرى، وعنده أن العقل من حقه أن يدقق في العقيدة الدينية وأن تفهم بمقاييس العقل، حتى يستطيع الدفاع عنها. ويرى أن العقل يعلمنا نفس الحقائق التي يعلمنا إياها النقل، كما أن النقل ضروري كي يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أدق وأسمى الحقائق، أما إذا تركنا العقل فلا يمكن الوصول إليها إلا بعد جهد طويل.⁽⁸⁾

وإن كان بعض المسلمين وحتى الغربيين رأوا أن الاختلاف حول بعض المسائل الكلامية التي أثرت بظهور حركة الاعتزال كحركة فكرية دينية قائمة على التأويل كانت مسائلها ذات طبيعة يهودية خالصة، والتي تم نقلها داخل الثقافة الإسلامية، ويمثل هذا الاتجاه بعض المسلمين كالشيخ الذهبي، وبعض من الغربيين، مثل: إسحاق هوزيك، ودافيد نيومارك.⁽⁹⁾

وحجة أحد الباحثين على تلك الدعوة أنها مستندة إلى حجتين مختلفتين: واحدة تاريخية والأخرى نصية. فالحجة التاريخية مؤداها أن حركة التفلسف الإسلامي، وبصفة خاصة حركة الاعتزال كحركة فكرية خالصة لم يكن لها أن تظهر لولا الأثر الفكري الذي تركه علماء اليهود على المعتزلة في مدينة البصرة، كخلق القرآن، ورفض التشبيه والتجسيم، وقد اعتُبر أن لبيد بن الأعصم اليهودي أول من نادى بتلك المسائل، مما جعل إحدى الشخصيات الإسلامية تتبني وجهة النظر تلك، حيث زعمت أن علوماً إسلامية كالجدل والمناظرة والكلام قد تأثرت بالإسرائيليات، وترى أن معظم الآراء العقيدية للفرق الإسلامية ما هي إلا صدى لذاك التأثير اليهودي على تلك الفرق، وخاصة منها المعتزلة، التي انتقل إليها عن

(1) - S.Muk, *Mélanges de Philosophie, Juive et arabe*, Philosophique. J.vin. octobre 1988, Paris, P54.

(2) - Emile Brehier, *la Philosophie du Moyen âge*, Édition Albin Michel, 1971, Paris, P97.

(3) - Op, cit, P54.

(4) - Unterman, *Dictionnaire du Judaïsme*, P252.

(5) - Régine Azria, *Le Judaïsme*, Édition, La Découverte, 1996, Paris, P54.

(6) - Charles Touati, *prophètes, talmudiste, philosophes*, P120.

(7) - Emile Brehie, *la Philosophie du Moyen âge*, P97.

(8) - S.Muk, *Mélanges de Philosophie Juive et arabe*, P478.

(9) - يحيى ذكرى، علم الكلام اليهودي، ص 15.

طريق اليهود، حيث استندت لرواية مشهورة عند ابن الأثير⁽¹⁾.

والحجة الثانية وهي النصّية بأن الترجمة الآرامية للتوراة تجنبت الوقوع في التشبيه والتجسيم، وأن التوحيد المطلق للذات الإلهية يمكن التماسه في الهجاء،⁽²⁾ وأنه نص على حرية الإرادة الإنسانية، ولم يستثنى من ذلك مسألة خلق القرآن، حيث قرّر المدرّش⁽³⁾ أن التوراة ضمن ستة أو سبعة أشياء قد خلقها الله تعالى قبل خلق العالم.

3. نظرية معرفة الصانع عند سعديا:

لم يكن بين أيدينا إلا كتاب واحد لسعديا للاطلاع على آراءه وأفكاره فيما يتعلق بالجانب الإلهي، إلا كتابه الوحيد والمتبق له، وهو "الأمانات والاعتقادات" "Beliefs and Opinions" لذا اعتمدنا عليه.

بعدما شرح سعديا وبرهن على أن العالم محدث، انتقل في المقالة الثانية إلى البرهان على أن محدث الأشياء—الله تعالى—واحد لا تعدّد فيه، لكن محدث الأشياء لا يعرف إلا بعلم، وبدايته النظر والتأمل الفكري أو ما يسميها سعديا بمبادئ العلوم، فهي حتما الطريق الصحيح الذي يوصلنا إلى معرفة الصانع والخالق، لذا اعتبرها سعديا- مبادئ العلوم- جليلة، والنهية التي توصلنا إليها لطيفة، حيث قال: «إن مبادئ العلوم جليلة ومناهيها لطيفة وأنها تبلغ إلى معلوم أخير فلا يكون وراءه معلوم آخر، وأن الإنسان يترقى في معلوماته من حال إلى حال أخرى، فكل منزلة يصير إليها فهي بالضرورة تكون أطف وأدق من المنزلة التي قبلها، حتى تصير المنزلة الأخيرة أطف المعلومات كلها وأدقها، فإذا وافاها الإنسان على تلك

(1) - فابن الأثير يحدثنا عن رواية في تاريخه «عن أحمد بن أبي داود: أنه كان داعي القول بخلق القرآن، وغيره من مذاهب المعتزلة، وأنه أخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذه جهم عن الجعد بن درهم، وأخذه الجعد عن إبان بن سمعان، وأخذه إبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذه طالوت عن لبيد بن الأعصم، الذي سحر النبي ﷺ، وكان لبيد يقول بخلق القرآن» محمد السيّد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، [د.ط.]، دار النصر للطباعة، 1971م، ص 17.

(2) - هجاءه أو أجاده لفظ آرامي، ويعني روى أو حكى أو قصّى، كما يعني أيضاً أسطورة أو حدوثة فلكلورية، وهو مشتق من أصل عبري غير معروف على وجه الدقة، ويقال هو من الفعل هجّد أي قيل، للإشارة إلى القصص الشفوية مقابل للقصص المدوّنة. ويقال أنه مشتق من عبارة هجّدنا لبنيخا. أي تخبر أبناءك (سفر الخروج 8/13). وتستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى الفقرات والقطع التلمودية التي تعالج الجوانب الأخلاقية أو القصصية أو الوعظية أو الأدعية أو الصلوات أو مديح الأرض المقدّسة أو التعبير عن الأمل في وصول المسيح، كما تشير إلى الأجزاء التي تتناول التاريخ والسّير والطب والفلك والتنجيم والسحر والتصوّف. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 5، ص 146-147.

(3) - المدرّش من الكلمة العبرية درش، أي استطلع أو بحث أو درس أو فحص أو محص. والكلمة تستخدم فيما يلي:
أ- منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض آياته وكلماته، والتوسّع في تخريج النصوص والألفاظ، والتوسّع في الإضافات والتعليقات، وصولاً إلى المعاني الخفية التي قد تصل إلى السبعين.

ب- ثمره هذا المنهج من الدراسات والشروح، فالتمود مثلاً يتضمّن دراسات مدارشية عديدة، بمعنى أنها اتبعت المنهج المدرّشي. ولكن هناك كتباً لا تتضمّن سوى الأحكام والدراسات والتفسيرات المدرّشية المختلفة، ويطلق عليها أيضاً اسم مدرّش. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 5، ص 143.

الدقة فهو ما طلبه»⁽¹⁾.

فالنظر والتأمل الفكري هو بداية المعرفة بالإله، وأداة المعرفة هي الحس، وهو الشيء المشترك بين سائر الناس، بحيث لا يتفاضلون فيه، بل إن الإنسان لا يتفاضل فيه عن سائر الحيوان، لأنها تحس وتسمع وتبصر أيضا.

لذا يشدد سعديا على النظر والتأمل والترقي فيه إلى أن يصل الإنسان إلى معلوم، لا معلوم وراءه وهو المولى عز وجل. وقد ضرب عدة أمثلة طبيعية من بينها: الثلج فهو ينزل من معدن الهواء فيتحول صلبا كالحجر، فلما نتأمل نعلم أنه من الماء، ولما ندقق النظر نعلم أن ذاك الماء كان قد ارتقى إلى الأعلى بسبب التبخر، فكان اعتقادنا له أن بدايته بخار، ولما نظرنا أكثر تبين أن السبب الحاصل والأخير هو أطف من البخار، وهذا أطف من الماء، والأخير أطف من الثلج⁽²⁾ ولما ضرب هذا المثل أراد به أن يظهر للعقل الإنساني كيف يترقي في معرفة الأشياء والأمور إلى أن يصل إلى معرفة الشيء، بحيث لا تكون بعده معرفة أخرى أو حيرة أو شك أو تساؤل آخر.

كما بين سعديا أن كثيراً من الناس يختلفون في نفي معرفة الصانع وعدم الإيمان به: فمنهم من يتعذر بعدم رؤيته بالعين المجردة، وآخرون يرونه أمر غامض وخفي المعنى وغير دقيق، وآخرون يرون أن طلب معرفته لا توقفنا عند حدوده بل لا بد أن نتجاوزه إلى البحث عن غيره إلى ما لا نهاية له، ومنهم من يتصوره جسماً، ومنهم من يطالب أن تكون له الكمية والكيفية أو مكان وزمان⁽³⁾ وقد ردّ سعديا على الذين ينكرون العلوم ومبادئها واعتمدوا على المشاهدة العينية فقط، وذلك عند ذكره مذهب الدهريين والإنكار، كما رد على الذين يرفضون معناه لغموضه ودقته في نظرهم بنصوص من التوراة وكلام الأنبياء في أسفارهم⁽⁴⁾.

4. الأدلة العقلية على وحدانية الصانع:

لقد استدل سعديا في إثبات وجود الله تعالى على الدليل الطبيعي أو دليل الحدوث وهو دليل المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة حيث اعتبر أن كل جسم يتصوره فكرنا فهذا الصانع صنعه وهو خارج عن ذلك، كما أنكروا على الذين يظنون أن هناك معلوماً آخر غير الله يكون قبله لكن فكرهم وعقولهم لم تصل إلى ذلك، وهذا يعتبر عنده وهم فاسد؛ لأن جميع المعلومات إنما تعرف بتوسط الجسم، فإذا خرج الشيء المعلوم عن أن يكون جسماً أو متوسطاً بجسم فيمتنع أن يكون قبله أي شيء آخر إطلاقاً⁽⁵⁾.

كما رد سعديا على الذين لم يريدوا إثبات المولى عز وجل جسماً لكنهم طالبوا بأن تكون للخالق صفات

(1) - سعيد بن يوسف الفيومي، الأمانات والاعتقادات، [د، ط]، [د، ب]، [د، ن]، [د، ت]، ص 73.

(2) - نفس المصدر، ص 76.

(3) - الفيومي، المصدر السابق، ص 77.

(4) - نفس المصدر والصفحة.

(5) - نفس المصدر، ص 78.

معينة كصفات الإنسان، مثل: الحركة والسكون والغضب والرضا، وما شابه ذلك. فاعتبر- سعديا- أنهم أرادوا إثباته جسماً على الحقيقة بطريق المعنى لا بطريق اللفظ، وقد بين لهم أنه إذا امتنعت المطالبة بإثباته جسماً امتنع أيضاً معها المطالبة بشيء من أعراض الجسم بالمرّة.⁽¹⁾ ولم تكن أدلة سعديا عقلية بأن يحدث الأشياء حي قادر عالم لا يشبهه شيء، ولا تشبه أفعاله أفعال غيره، بل تعدها إلى الأدلة النقلية التي استوحاها من التوراة وأسفار الأنبياء.

أ- ردود سعديا العقلية على الثنوية:

ومن الأدلة العقلية التي استند عليها سعديا- بعد إثباته وحدانية الله تعالى بطريق النقل- أنه لما كان صانع الأشياء وخالقها ليس من جنسها، وكانت تلك المخلوقات والمصنوعات كثيرة ومتعددة فلا بد أن يكون واحد لا أكثر من ذلك.⁽²⁾ وهو قوله لهم: «لما أسندتم الموجودات كلها إلى أصلين فقط، ولم تزعموا أن لكل نوع منها أصلاً على حدته؟».⁽³⁾ وكانت حجة أولئك في الردّ على ذلك أن الموجودات وإن تعددت أنواعها، واختلفت فيما بينها، غير أنه يجمعها قاسم مشترك لا غير، وهو أن الموجودات فيما نفع وضرر، لذا فهم ردّوا كل الموجودات إلى أصلين اثنين لا أكثر ولا أقل.⁽⁴⁾

واعتبر أن كل حجة تبطل كون الإثنين فهي حجة للواحد، وهذا رد على الثنوية القائلين بثنائية الصانع للخير والشر أو الظلمة والنور والنفع والضرر. وقد رد على أصحاب هذا المذهب ليبطله، بأن للقائل أن يقول قد وجدت أن النفع والضرر كله اجتمع إلى الخمس حواس فمنها ما يحس بالبصر، ومنها ما يحس بالسمع، ومنها ما يحس بالشم واللمس والذوق، فلستم أنتم أولى بجمعها إلى اثنين من غيركم يجمعها إلى خمسة، كما يمكن أن يقابلهم أيضاً بأن كل نفع وضرر يجتمعان تحت اللون، وأصول الألوان الطبيعية سبعة: بياض وسواد وخضرة وصفرة وحمرة وزرقة ولون الأرض. وهكذا من أمثلة تدحض عنده قول الثنوية وتؤيد مذهب وحدانية خالق الأشياء

كما يزيد في الاحتجاج على الثنوية ببراہين عقلية ليبين فساد ما ذهبوا إليه، وأن الخالق والصانع واحد، ولا يمكن أن يكون اثنين، حيث يقع التمانع والتضاد في الخلق والاضطرار والاختيار والقدرة، فيقول: «كل واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر له، فجميعاً عاجزان، ومع ذلك فإن كانت إرادته تضطر الآخر إلى معاونته فجميعاً مضطران... وإن كان مختارين فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته وجب أن يكون ذلك الجسم حياً وميتاً معاً... وإن كان كل واحد منهما يقدر أن يخفي شيئاً عن نظيره فجميعاً غير عالمين، وإن كان لا يقدر على ذلك فجميعاً عاجزان... وإن كانا متصلين فهما

(1) - نفس المصدر، ص 79.

(2) - نفس المصدر، ص 80.

(3) - نفس المصدر، ص 81.

(4) - الفيومي، المصدر السابق، ص ص 81-82.

واحد، وإن كانا منفصلين فبثالث بينهما»⁽¹⁾.

وكان مقصد الفيومي من نقده لمذهب الثنوية في تلك المسألة هو تفنيد الأساس الذي استند عليه دعاة الثنوية، مبيناً بأنه لا يجوز أن يستند البعض إلى عدد أو رقم بعينه وإرجاع كل الموجودات إليه، حيث يرى أن مثل هذا المنهج يؤدي إلى تعدد الأصول واختلافها طبقاً للرقم والعدد الذي يستند عليه، سواء كان اثنين أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة أو تسعة.⁽²⁾

ويعتبر سعديا أن أدلة العقل لا تتعارض مع أدلة النقل، لذا استند في تقوية أدلته العقلية بأدلة من نصوص أسفار الأنبياء.

*- تعليقات سعديا على أدلته العقلية:

وقد علل سعديا أدلته العقلية بثلاث أوجه:

أولها: أن الصانع إن زاد على الواحد وقعت عليه الكثرة ودخل تحت شكل الأجسام.
الثاني: أن النظر العقلي قضى في معنى الصانع بما لا بد منه، فالواحد هو إذاً لا بد منه، وأما ما زاد عن ذلك- الواحد- فمنه بد وهو غير محتاج إليه.

الثالث: ولأن الصانع ثبت بدليل الحدث. وأما ما زاد عن الواحد فيحتاج إلى دليل ثان سوى ذلك الدليل، ولا يمكن أن يكون هناك دليل له ليس من جهة الحدث مهما كان.⁽³⁾

ب- ردود سعديا العقلية على النصارى:

لقد مهّد سعديا في نقده للنصارى بمقدمة عن الصانع أو الخالق عز وجلّ بالدليل العقلي، حيث بيّن أن الصانع لا بد أن يكون حياً قادراً عالماً؛ لأنه لا يمكن أن يكون صانعاً لشيء وهو غير قادر على صنعه، وقبل هذا لا بد أن يكون هذا الصانع حياً؛ لأن الميّت لا يمكنه صنع الشيء، ولكي يكون هذا الشيء المصنوع متقناً ومحكماً لا بد أن يكون صانعه عالماً بالضرورة. وانتهى من ذلك الاستدلال أن تلك الصفات الثلاثة من البديهيات العقلية التي تلزم من لقب صانع بالضرورة،⁽⁴⁾ وبيّن أن العقل الإنساني يصل إليها دفعة واحدة لا بالتدرج، ولا يصل إلى صفة منها قبل الأخرى.⁽⁵⁾

وسعديا كان على وعي كبير بأن مثل تلك الصفات لا توجب تغيير في الذات الإلهية، وإنما لغة الإنسان القاصرة عن التعبير الحقيقي للأشياء والأمور هي التي تدفعه أن ينشئ لفظة جديدة غير واضحة أو غير متعارف عليها أو غير متداولة بين البشر، ومنه يتطلب مزيداً من الشرح والتفسير والتعبير عنها بألفاظ

(1) - نفس المصدر، ص 82.

(2) - نفس المصدر، ص 81.

(3) - الفيومي، المصدر السابق، ص 80-81.

(4) - نفس المصدر، ص 84.

(5) - نفس المصدر، ص 85.

أخرى متعددة، وبذلك تبقى المشكلة معلقة دون حل.⁽¹⁾

ويرى سعديا أن بعض علماء اللاهوت النصراني حاولوا إثبات التثليث مستنديين في ذلك إلى بعض المقاطع من سفر التكوين في الكتاب المقدس، والتي تشير إلى أن-حسب تفسيرهم-الربّ ظهر لإبراهيم كثالوث أو في صورة ثلاث رجال. إلا أن سعديا رفض ذلك التفسير، وبين بجلاء أن المتتبع لتلك المقاطع الموالية من سفر التكوين يستطيع أن يتبين منها بسهولة أنه بالرغم من انصراف الرجال الثلاثة، إلا أن النور الإلهي ظل متجلياً لإبراهيم، وحتى أن النور الإلهي المتجلي لهؤلاء الرجال عند قدومهم؛ فإنه لا يعني أكثر من أن مثل هؤلاء الرجال كانوا أولياء صالحين.⁽²⁾

كما انتقد النصراني في جعلهم المسيح عليه السلام جزءاً من الإلهية، حيث ذكر أربعة: إحداها وهي قديمة، ترى أن المسيح جسمه وروحه من الخالق. أي أنه كله من الله تعالى، فهو يحمل الصفة الإلهية مطلقاً. والثانية ترى أن جسمه مخلوق حادث وروحه إلهية. وهي الفرقة التي تعتبر أن اللاهوت حل في الناسوت. والثالثة ترى أن جسمه وروحه مخلوقان حادثان، لكن فيه روح أخرى من الخالق. والرابعة تجعله في مقام بقية الأنبياء فقط. لكنها تتأول النبوة المذكورة عند النصراني، وبأنها نوع من التشريف، مثل تأول المسلمين لإبراهيم بأنه خليل الله. وقد ردّ على تلك الفرق في مقالته الثالثة في باب نسخ الشرع. وكذلك في المقالة الثامنة في باب مجيء المسيح، وأراد من ذلك إبطال فكرة التثنية والتثليث في الإلهية، وأن الله واحد لا يتعدد في الذات.

*- علاقة لقب الصانع بالذات والصفات:

حلل سعديا العلاقة بين لقب الصانع والذات والصفات الثلاثة، وانتهى إلى أن لقب الصانع لا يعني أي تكثير في الذات، وخاصة لا يعني عنده أكثر من أن له مصنوعاً، وكذلك الأمر للصفات الثلاثة: حي، قادر، عالم،... ما هي إلا شروح لذلك اللقب، وبالتالي فهي لا تعني أي تكثير أو زيادة في الذات.⁽³⁾

وعلى الرغم من ذلك يمكن أن نلاحظ فارقاً ليس بسيطاً بين الصانع والذات، ويتمثل الفارق في أن الصانع كلقب يشير إلى الذات الإلهية بعد ممارسة فعل الخلق والصنع، في حين تشير لفظة الذات الإلهية على الوجود المطلق قبل ممارسة فعل الخلق وأثناءه وبعده.⁽⁴⁾ كما استخدم سعديا لفظة الآنية على الذات الإلهية للتعبير على أنها تتمتع بالوجود المطلق الكامل حتى قبل ممارسة الخلق والصنع.

5. مسألة التجسيم وتفنيدها:

لقد قام سعديا بتحديد مفهوم الجسم قبل الشروع في تفنيد فكرة الجسمانية عن الله تعالى، حيث عبّر عنه-الجسم-بمميزتين تحددان مفهومه، وهي: أن الجسم هو كل ما له أبعاد ثلاثة: من طول وعرض

(1) - نفس الصدر، ص 85.

(2) - الفيومي، المصدر السابق، ص 90.

(3) - نفس الصدر، ص 85.

(4) - نفس الصدر، ص 101.

وعمق، وأنه يكون قابلاً للقسمة والاجتماع والافتراق.⁽¹⁾

وقد حدّد سعدي خمسة اتجاهات اختلفت فيما بينها حول وجود الله أو إنكاره، كما اختلفت حول أسباب الإنكار، لكن الذي يعيننا الاتجاه المتعلق بمسألتنا-التجسيم-، حيث تعلق بها ثلاث اتجاهات الثالث والرابع والخامس التي ذكرها سعدي ترتيباً، وهما:

-زعم أصحابه أنه يمكن أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى.

-اتجاه اعترف بوجود الله، غير أنه معتبر عنده جسماً، مثله في ذلك مثل بقية الأجسام.

-اتجاه لا يعلن صراحة بأن الله جسماً، لكنه يطالب أن يكون له كم وكيف وزمان ومكان. حيث قال:

«... وآخرون يسومون أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى، وآخرون يسومون تصويره في أوهامهم جسماً، وآخرون لا يفصحون بتجسيمه، لكنهم يطالبون له الكمية أو كيفية أو زمان أو مكان أو ما أشبه ذلك، فمطالبتهم هذه هي المطالبة بالجسم بعينها».⁽²⁾

لقد أسهب سعدي في مناقضة الرد على الاتجاهات الثلاث المختلفة والتي لم نذكرها-الأول والثاني- مبيّناً أن جميعها تنطلق من منطلق واحد، وهي النظر إلى الله تعالى بوصفه جسماً كباقي الأجسام، فكان انتقاده أكثر للذين يزعمون أنه جسم، مبيّناً أن وجود الأجسام المختلفة كانت الخطوة الأولى لإثبات صانعها، وعلى ذلك فإن كل جسم يخطر على البال فلا بد أن يكون هو صانعه. وما تعلق بالاتجاه الذي يزعم أصحابه بأنه توجد معرفة بعدية على معرفة الله تعالى، فقد بين-من خلال نظريته في المعرفة-أن الإنسان يحصل على المعارف عن طريق الحواس المختلفة، أي عن طريق الجسم، ومنه ينتفي إمكان وجود كائن آخر يمكن معرفته بعده. وانتقد الاتجاه الأخير، الذي زعم أصحابه بأنه ليس جسماً لكن طالبوا أن تكون له انفعالات مختلفة، مثل: الرضا، والغضب، وتوصل بتحليله ونقده أنه ليس بجسم فبالتالي لا بد أن ترفع عنه كل تلك الانفعالات الجسمية.⁽³⁾

أ- حجج سعدي في نفي الأعراض عن الذات الإلهية:

ولم يكتفي سعدي بنفي الجسمانية عن الذات الإلهية، بل تطرّق إلى نفي الأعراض عن الذات الإلهية، واستند في نفيه للأعراض إلى عدّة حجج ودلائل، وهي:

- أن الله تعالى هو خالق الأعراض، بما في ذلك أعراض الحب والكراهية، وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن أن ينسب له الحب والكراهية، بمعنى أنه يحب ما أمرنا به، ويكره ما نهانا عنه.⁽⁴⁾

- لا يمكن وصف الله تعالى بانفعالات مثل: الرضا، والغضب، ولكنه إذا أوجب على الإنسان سعادة

(1) - الفيومي، المصدر السابق، ص 95.

(2) - نفس المصدر، ص 76.

(3) - نفس المصدر، ص ص 78-79.

(4) - الفيومي، المصدر السابق، ص 100.

سعي ذلك رضى، وإذا ما أوجب عليه شقاء سمي ذلك سخطا وغضباً.⁽¹⁾

- تعد الانفعالات المختلفة مثل الرضا والحب والغضب والكراهية انفعالات بشرية، لا بد أن تكون في جسم، وهي لا تكون إلا عند وجود الرغبة في شيء أو الخوف منه، وبما أن الله لا يرغب ولا يخاف فهي لا تكون منه، بل مرفوعة عنه، لعدم وجود الشبه والجسمية والتنزيه عن المثلية.⁽²⁾

وبما أن سعديا ينفي الأعراض عن الذات الإلهية، حاول مناقشة مسألة معينة وهي، هل إلهيم (الله) يتعب ويستريح بعد تعبته؟ حيث أوضح أن التعب ليس حركة ولا بتعب فعلي، وإنما أول ذلك التعب بخلق الأشياء المختلفة، وأيضاً فالراحة ليست بحركة ولا راحة بعد تعب، وإنما هو الانتهاء من خلق الأشياء وتركها.⁽³⁾

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذي استثار سعديا الفيومي هو النص التالي من الكتاب المقدس عند اليهود "خَلَقَ اللهُ الْعَالَمَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَاسْتَرَاخَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ". والأمر الآخر أنه عندما ذكر حالات الانفعالات ذكر التعب والراحة فأشار إلى إلهيم وليس يهوه. باعتبار الإله الأخير إله قومي خاص باليهود، وبما أنه خاص بهم فهو منزّه عن كل مشابهة، بخلاف إله العالمين الأول فهو إله له نقائص ليس كإله اليهود الذي يتميز بالكمال والقوة والجبروت، وعدم سيطرة التعب عليه ولا يشعر أنه يحتاج للراحة من كثرة العناء الذي واجهه عند خلق العالم وما فيه من الأشياء.

ب- ابتعاد سعديا عن التفسير التقليدي للنصوص المقدسة:

لقد انتقد التصورات اليهودية المجسّمة للذات الإلهية من خلال المصادر التراثية عندهم وهي الكتاب المقدس، الذي هو مليء بالصور المجسّمة للإله، حيث صوّره جسماً، ولكن ليس جسم بعينه، وإنما يمكن أن يقال أنه جسم شبيه بجسم الإنسان، فهو إنسان بصفة عامة دون تعيين لأطرافه، وبما أنه صار جسم متعين، فتخيّل اليهود أنه يجلس على كرسي، وملائكته يحملونه على العرش،⁽⁴⁾ وملائكة أخرى تصطف من حوله شمالاً ويميناً،⁽⁵⁾ وبما أن له جسماً كان له أيضاً كلاماً مسموعاً، وكان مستند المجسّمة اليهود هو بعض من فقرات سفري حزقيال وملوك أول.

إن الذي دفع اليهود القول بالتجسيم في رأي سعديا هو منهجهم في التفسير القائم على التفسير الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، رافضين تأويلها، في حين رفض سعديا ذلك التفسير، مما دعاه إلى التفرقة بين الذات الإلهية من جهة، وما أسماه العلماء بالسكينة من جهة أخرى، وانتهى بعد تحليل إلى أن

(1) - نفس المصدر، ص 101.

(2) - نفس المصدر، ص 101.

(3) - نفس المصدر، ص 101.

(4) - "وَلَأَسِيْمًا أَمَّهَا عَلَى كُرْسِيِّ وَمَلَائِكَةٌ يَحْمِلُونَهُ فَوْقَ عَرْشٍ" سفر حزقيال: الاصحاح 26:1.

(5) - "عَلَى كُرْسِيِّ وَمَلَائِكَةٌ مِنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا" سفر ملوك أول: الاصحاح 19:22.

الأنبياء كانوا يتلقون الوحي ويسمعوه عن طريق السكينة، وهي النور الخالص، نور بلا أي صورة، سواء كانت صورة لشخص، أو صورة أي جسم آخر، واستخلص من ذلك كله أن مثل تلك الصورة لا يمكن أن تشير إلى الذات الإلهية.⁽¹⁾

ولما كان هدف سعديا هو تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم وتأكيد على أن مثل تلك الذات الإلهية لا يمكن أن تتجسد في أي صورة من التجسيم، لذا كان عليه أن يتعرض بالتحليل لنص من نصوص الكتاب المقدس، والذي يعلن فيه صراحة أن الله خلق الإنسان على صورته، لذا نجد سعديا في كتابه يقوم بنقض الأساس الحرفي للتصور التقليدي اليهودي، حيث يبين أن ذلك التصور الجسماني للذات الإلهية يجب أن تفسر على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، على الرغم أن تلك الذات الإلهية خلقت جميع الأراضي وجميع الجبال؛ فإنه قد خص أحد تلك الأراضي بأن قال تلك أرضي، وأيضاً خص أحد الجبال وقال أنه جبلي، ومنه يقاس على أنه خلق صور متعددة، وخص إحداها وقال هذه صورتي، لكن لا على سبيل التجسيم بل على سبيل التخصيص.⁽²⁾

ومنه اتبعاً لذلك المنهج في التفسير بين سعديا أن الله تعالى هو إله جميع الناس باعتباره خالقاً لهم، وبالتالي يستحيل أن يفضّل بعضهم على بعض أو يميّزهم عن بعضهم بأشياء، ومنه لجأ سعديا على إعادة تفسير وشرح النصوص التي توحى أن الله تعالى اتخذ جماعة بني إسرائيل أو اليهود حزباً له، مما يعني أنهم مفضلين عن سائر الناس، مما جعله يفسره تفسيراً مجازياً مؤداه أنه تعالى ربُّ كل الناس ولا تميّز بينهم، وأول تعبيرات مثل إله إبراهيم أو إله العبرانيين لتشير أنه ربُّ للجميع، قهر الأنبياء والمؤمنين، وهو تعظيم وتشريف لكل الصالحين دون استثناء.⁽³⁾

6. نفي سعديا مشابهة الذات الإلهية لغيرها:

لقد أدرك سعديا الفرق الدقيق بين التجسيم والتشبيه، فالتجسيم عنده له دلالة محدّدة؛ لأنه مشتق من الجسم، وهو يرى أن الجسم له حدود، وهي: الطول والعرض والعمق، أيّ كان هذا الجسم من الكائنات الحية أو الجامدة، ومعنى التجسيم عنده أن الله تعالى له صورة قريبة من الجسم البشري، الذي له طول وعرض وعمق.

في حين يشير مفهوم التشبيه إلى تصور الذات الإلهية باعتبارها كائناً بشرياً مثلها في ذلك مثل الإنسان، لها نفس أعضائه وأطرافه وحواسه المختلفة كاليد والرجل والأنف والأذن والعين والفم.⁽⁴⁾

(1) - يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، ص 134.

(2) - الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 94.

(3) - نفس المصدر، ص ص 103-104.

(4) - يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، ص 136.

أ- استعمال المجازي في الصفات الخبرية:

وعادة أن التشبيه ينشأ من استخدام المنهج الحرفي الظاهري في التفسير، ومنه لكي يخرج عن ذلك المنهج الذي سار عليه بعض اليهود قديماً، حيث انتزع سعديا عشرة أسماء، معتبراً أنها هي المسؤولة عن ظهور التشبيه في الكتاب المقدس لدى الملة اليهودية، وهي⁽¹⁾: الرأس واليد والرجل والوجه والأذن والعين والشفاه والفم والجنان والقلب. ولكي يتجنب التشبيه فإنه ابتعد عن المنهج الحرفي والظاهري، حيث قام بإعادة تفسير تلك الأسماء: فالرأس يعني الشرف والعلو، واليد تعني القدرة، والرجل تعني القهر، والوجه يعني الرضا والغضب، والأذن تعني قبول القول، والعين تعني العناية، والشفاه والفم تعني البيان والأمر، والجنان تعني اللطف، والقلب يعني الحكمة.⁽²⁾ وهذه المعاني المجازية لتلك الأسماء الحسية اعتبرها سعديا هي التفسير الحقيقي وهو الذي قصده تلامذة الأنبياء وصح عند الأنبياء. حيث قال: «...فإن وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا أينما وجدوا شيئاً من هذا التشبيه لم يترجموه مجسماً، بل ردّوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم وهم تلامذة الأنبياء وأبصر بقول الأنبياء، فلو كان عندهم أن هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها، ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أن هذه الألفاظ الجسمية أرادوا بها معاني شريفة جليلة فترجموها على ما صحّ لهم».⁽³⁾

ولعل سعديا يشير إلى أحد مفسري الكتاب المقدس عند اليهود ألا وهو أنقولوس المتهود، ذلك العالم الذي ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الآرامية. وعنده أن تلك الترجمة تميّزت بأنها تجنبت كل الألفاظ التي توحى بالتشبيه والتجسيم، وذلك بصرفها عن ظاهرها إلى المعنى المجازي، وهو الأمر الذي ذكره موسى بن ميمون عنه، حيث قال: «أنقولوس المتهود كامل جداً في اللغة العبرانية والسريانية، وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها وكل ما يجده من هذه الأسماء التي تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجلياً وظهور نور مخلوق، أي سكينه واعتناء. فهو ترجم: ينزل الرب بتجلي الرب، ويتجلى الرب ولم يقل وهبط الرب».⁽⁴⁾ وكلفظة الصعود، حيث ترجمها بتجلي الرب.⁽⁵⁾

ب- المجازي في تفسير سعديا لنصوص الكتاب المقدس:

وتفسير سعديا بطريقة المعنى المجازي قد يكون ذلك أنه متأثر كثيراً بترجمة أنقولوس⁽⁶⁾ للكتاب

(1) - الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 95-96.

(2) - نفس المصدر، ص 96-97.

(3) - نفس المصدر، ص 95.

(4) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق وتعليق: حسين آتاي، [د.ط.]، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، [د.ت.]، ص 59.

(5) - الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، ص 81.

(6) - لم نجد لأنقولوس ترجمة له في الموسوعات اليهودية والمسيحية والعربية. لكن نعتقد أنه شخصية دينية يهودية قديمة، عاشت قبل القرون الوسطى بكثير، حيث ناقض التفسير الحرفي لنصوص الكتاب المقدس عند اليهود، والتي تشير إلى تجسيم الذات الإلهية =

المقدس عند اليهود، حيث يتجنب كل الألفاظ التي توحى بتشبيهه والتجسيم، ومما يؤكد ذلك مفهوم التجلي كثيراً في ترجمته للتوراة كبديل لألفاظ: هبوط، نزول، ظهور، ومفهوم النور عوضاً عن لفظة المجد، ويمكن استدلال على ذلك من خلال نصوص توراتهم التي توحى بالتشبيه، ثم الاستشهاد بترجمة سعديا لنفس نصوص الكتاب المقدس. حيث وردة هذه النصوص في الأسفار الخمسة⁽¹⁾: ففي ، فالنص التالي: "وَرُوحُ اللَّهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ"⁽²⁾. فترجمها سعديا "وَرِيحُ اللَّهِ تَهْبُ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ". والنص "أَنَّ أَبْنَاءَ اللَّهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ"⁽³⁾ فترجمها "رَأَوْا بَنُو الْأَشْرَافِ بَنَاتِ الْعَامَّةِ". والإصحاح 3:5 "وَتَكُونَانِ كَاللَّهِ عَارِفِينَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ"⁽⁴⁾ فترجمها "تَصِيرَانِ كَأَمْلَائِكَةِ عَارِفِينَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ". و"وَضَهَرَ الرَّبُّ لِأَبْرَامَ"⁽⁵⁾ فترجمها "ثُمَّ تَجَلَّى اللَّهُ لَهُ".

وفي النص التالي "لَيْتَنَّا مِتْنَا بِيَدِ الرَّبِّ"⁽⁶⁾ فترجمها "لَيْتَنَّا مَوْتُنَا بِأَمْرِ اللَّهِ" "أَصْنَعُ لِاسْمِي ذِكْرًا آتِيكَ إِلَيْكَ"⁽⁷⁾ فترجمها "ادْكُرْ اسْمِي أَتَجَلَّى لَكَ". "وَأَخْرَجَ مُوسَى الشَّعْبَ لِلْمَلْأَقَةِ اللَّهِ"⁽⁸⁾ فترجمها "فَأَخْرَجَ مُوسَى الْقَوْمَ لِيَتَلَقَى أَمْرَ اللَّهِ".

وفي "لِإِنَّ الرَّبَّ يَتَرَى لَكُمْ"⁽⁹⁾ فترجمها "لِإِنَّ هَذَا الْيَوْمَ الْهَيْثُ يَتَجَلَّى لَكُمْ". "فَيَتَرَى لَكُمْ مَجْدُ الرَّبِّ"⁽¹⁰⁾ فترجمها "فَيَتَجَلَّى لَكُمْ نُورَ اللَّهِ".

وفي هذا النص "وَعِنْدَ خُلُودِهِ كَانَ يَقُولُ ارْجِعْ يَا رَبُّ. فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: هَلْ تَقْصِرُ يَدُ الرَّبِّ"⁽¹¹⁾ فترجمها "وَعِنْدَ نُزُولِهِ أَنْ يَقُولُ رُدْ يَا رَبُّ نُورَكَ. فَقَالَ اللَّهُ لِمُوسَى: هَلْ قُدْرَةُ اللَّهِ تَقْصِرُ الْآنَ". وأيضاً "فَنَزَلَ الرَّبُّ فِي سَحَابَةٍ وَتَكَلَّمَ مَعَهُ وَأَخَذَ مِنَ الرُّوحِ الَّذِي عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى السَّبْعِينَ رَجُلًا الشُّيُوحَ فَلَمَّا حَلَّتْ الرُّوحُ تَنَبَّأُوا وَلَكِهِمْ وَلَمْ يَزِيدُوا"⁽¹²⁾ فترجمها "فَتَجَلَّى اللَّهُ فِي الْعَمَامِ وَخَاطَبَهُ وَأَفَادَ مِنَ النُّورِ الَّذِي عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى السَّبْعِينَ الشُّيُوحَ. فَلَمَّا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ النُّورُ تَنَبَّأُوا وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى عَوْدَةٍ".

=ومشابهتها للإنسان المخلوق، كل ذلك من أجل تنزيها وتعالها عن المخلوقات. وقد استشده به ابن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين"، وأشاد بتأويله لبعض الكلمات والنصوص التي وردت في الكتاب المقدس.

- (1) - نفس المصدر والصفحة.
- (2) - سفر التكوين: الإصحاح 1:2.
- (3) - سفر التكوين: الإصحاح 6:2.
- (4) - سفر التكوين: الإصحاح 3:5.
- (5) - سفر التكوين: الإصحاح 12:7.
- (6) - سفر الخروج: الإصحاح 16:3.
- (7) - سفر الخروج: الإصحاح 20:21.
- (8) - سفر الخروج: الإصحاح 19:17.
- (9) - سفر اللاويين: الإصحاح 9:4.
- (10) - سفر اللاويين: الإصحاح 9:6.
- (11) - سفر العدد: الإصحاح 10:36.
- (12) - سفر العدد: الإصحاح 11:5.

وفي النص التالي "أَنْتُمْ أَوْلَادِ الرَّبِّ الْهَكُّمُ".⁽¹⁾ فترجمها "وَإِذْ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ رَبِّكُمْ" و"وَيَخْتُنُّ الرَّبُّ إِلَهَكَ قَلْبَكَ وَقَلْبَ نَسَلِكَ".⁽²⁾ فترجمها "وَيَشْرَحُ اللَّهُ رَبَّكَ صَدْرَكَ وَصَدْرَ نَسَلِكَ". وأيضاً "وَقَالَ أَحْجُبْ وَجْهِي عَنْهُمْ".⁽³⁾ فترجمها "وَقَالَ أَحْجُبْ رَحْمَتِي عَنْهُمْ".

وقد كان نفي سعديا لتشبيهه الذات الإلهية في نصوص الكتاب المقدس من الأمور التي يؤكد عليها كثيراً، ومستنده في ذلك العقل والنص والنقل (الخبر)، وقد يكون أن لتلك المسألة-التشبيه والجسمانية- حسمت في التراث اليهودي قبل سعديا في العصر الروماني من أمثال فيلون الأسكندري. وفي العصر الوسيط كابن ميمون وغيرهما. إلا عند طائفة منهم وهم القرائين الذين تمسكوا بظاهر النصوص؛ لأن كثيراً من الألفاظ تدل على التشبيه، وهو الذي أورده وأكدّه الإمام الشهرستاني⁽⁴⁾ وغيره من كتاب الفرق والملل من المسلمين.

ج- سيطرة الفكر الغير اليهودي على سعديا:

واستعمال المجاز في نفي التشبيه عند سعديا نلمس فيه الأثر الإسلامي على تفسيراته وشروحاته، حيث رصد أحد الباحثين⁽⁵⁾ في إحدى النصوص المقدسة من كتاب اليهود، عند ترجمته لأحد النصوص التراثية أو المقدسة وهي المتعلقة بختان القلب، فكانت ترجمتها: ويشرح الله ربك صدرك. وهي الآية القرآنية التي تشبهها صياغة ومعنى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾.⁽⁶⁾

وهنا يتساءل أحد الباحثين العرب على تلك الفقرة من كتاب سعديا إلى من يشير فيها؟ وهو يحاول بما أوتي من جهد فكري إثبات مسألة جد هامة، وهي أن نفي التشبيه لم يكن شيئاً غريباً عن التراث اليهودي عبر العصور، وأنه يمثل إحدى الأسس الراسخة في تفسير النصوص التي توحى بالجسمانية. فالإجابة عن ذلك التساؤل قد تكشف للحائر عن دلالة ما، وهي المتعلقة بالكيفية التي تعامل سعديا من خلالها مع التراث الفكري الإسلامي، وهي الكيفية التي تبين بوضوح أن تعامله مع التراث الفكري الإسلامي كان تعاملاً انتقائياً، تعاملاً يهدف إلى توظيف ذاك التراث بما يتفق مع ثوابت التراث اليهودي الرباني الحاخامي، ومما يفيد ذلك هو اختياره لتفسير مدرسة معينة من الفلسفة الإسلامية وهو تيار المعتزلة.⁽⁷⁾

ومنه نطرح السؤال التالي، لماذا اختار سعديا فرقة المعتزلة دون غيرها كالشعرية؟ لأن المعتزلة تعتبر

(1) - سفر التثنية: الإصحاح 1:14.

(2) - سفر التثنية: الإصحاح 6:30.

(3) - سفر التثنية: الإصحاح 20:32.

(4) - أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، إشراف وتعديل وتقديم: صدقي جميل العطار، ط2، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2002م، ص74.

(5) - يعي ذكري، علم الكلام اليهودي، ص140.

(6) - سورة الشرح: الآية:1.

(7) - يعي ذكري، المرجع السابق، ص137.

عند غالبية المسلمين خرجت على إجماع الأمة في فهمها لنصوص الوحي، كما أنها وجهت لها سهام النقد من عموم علماء الأمة الإسلامية؛ ولأنها تحتكم للعقل وتقدسه وتقدمه على النص الديني الموحى به. لذا اختار سعديا منهجها دون غيرها، لأن الفرقة الأخرى وهي المزاخمة والأقوى حجة، والأكثر شعبية من المعتزلة-الأشعرية- كانت تمثل إسلام عامة الأمة؛ ولأنها تحتكم ولا تقدم العقل على النص، وهي متمسكة بالنص الديني وإن كانت تستخدم في اجتهاداتها العقديّة آليّة العقل-فلو اختار سعديا مذهب الأشعرية في السير على منهجهم كان في هذه الحالي قد اقترب من المنهج القرآني والنبوي، وأصبح هو وباقي علماء التلمود وعامة اليهود على بعد خطوة واحدة لدخول الإسلام، وتبيّن لغيرهم أن عقلاء اليهود وعلمائهم أقرب للإيمان بكتاب المسلمين وبني الإسلام، ومنه يكونوا قد تخلوا عن دينهم وكتبهم المقدسة.

لقد اتخذ سعديا المجاز اللغوي ليحل به معضلة التجسيم والمشابهة التي تزخر بها كتب الأنبياء وقبلها التوراة، وكما ذكرنا؛ فإن هذا يعتبر منحي اعتزالي بامتياز، حيث قال صراحة: «كلما يوجد فيقول الكتاب وفي كلامنا نحن الموحّدون من لفظ في صفة خالقنا أو في فعله يخالف ما أوجبه النظر الصحيح؛ فإنه لا محالة له مجاز من اللغة يجده الراصدون إذا هم التمسوه...»⁽¹⁾ وهكذا كان منهجه في سائر النصوص التي توحى بالتجسيم فيلجأ سعديا إلى اتباع منهج التأويل حيث يعطي للصور المجسّمة في تلك النصوص معاني مجازية تخرجها عن حيز الجزء إلى الكل ومن التخصيص إلى العموم ومن التقييد إلى الإطلاق، كل ذلك من أجل تزيه الذات الإلهية وأنها تشمل كل العالم، وأنها ليست خاصة بنوع أو فرد منه؛ لأنها ذات لا تشبه الذوات ومن طبيعة الذات الأرضية أنها تفضّل طرف عن آخر وتشتبه لنفسها أشياء عن غيرها، وبما أنها لا تشبه الأشياء في أي جانب من جوانب الجلال والعظمة، فهي بعيدة عن الشبه بمخلوقاتنا حساً وإحساساً.

7. مسألة رؤية الله عند سعديا:

لم يفصّل سعديا في مسألة رؤية الله كثيراً، وإنما تناول الرؤية بالعين المجردة على عمومها بشرحها، فالإدراك الحسي لكي يتم لا بد من توافر أربعة شروط، وهي: أن الإدراك الحسي يحدث عندما تتصل الألوان المنبعثة من الأشياء بقوة البصر عن طريق الهواء، ولا بد من توافر عنصر آخر لكي تتم عملية الإبصار وهو وجود الضوء، فمن غير وجود الضوء تنتفي عملية الإدراك من أساسها. ويعني هذا استحالة رؤية الله بأي وجه من الوجوه؛ لأنه تعالى لا تلحقه الأعراض، وبالتالي لا يكون جسماً، ومنه لا يصلح عند سعديا أن يكون موضوعاً للإدراك.⁽²⁾ وأن كل ما في الأمر أنه تعالى لما يخاطب أنبيائه فهو يخلق لهم نوراً، حتى يتأكدوا أن هذا كلامه وليس كلام غيره، ويكون الالتباس للعامة عندما يحاول الأنبياء التعبير عن رؤيتهم لمثل هذا النور، فمنهم من يعتقد أنه رأى نور بهوه، ومنهم من يعتقد أنه رأى الله ذاته.

(1) - الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 83-84.

(2) - الفيومي، المصدر السابق، ص 106.

وقد ناقش سعديا مسألة الرؤية والتي حيّرت العديد من اليهود، وتحديدًا الذين حاولوا إثبات إمكانية رؤية الله استناداً لبعض الفقرات الواردة في الكتاب المقدس، والتي تشير إلى النبي موسى عليه السلام حين سأل ربه أن يريه ذاته. وفي هذا النص "ورأوا إله بني إسرائيل"⁽¹⁾ و"وَكَانَ مَجْدُ الرَّبِّ كَنَارٍ أَكَلَهُ عَلَى رَأْسِ الْجَبَلِ"⁽²⁾ غير أن سعديا لم يأخذ بذلك التفسير الظاهري لدى بعض اليهود، وتجاوزته بقراءة أخرى لتلك الفقرات بأنه يستحيل رؤية الله، وواجه تيار الظاهرية بنصوص أخرى ظاهرية وصريحة تجعل من المستحيل رؤية الله في الدنيا، حيث تكاد تكون تلك الرؤية متطابقة مع نصوص القرآن، ففي الكتاب المقدس "فَقَالَ أَرْنِي مَجْدَكَ"⁽³⁾ أيضاً "وَقَالَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تَرَى وَجْهِي لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَرَانِي وَيَعِيشُ"⁽⁴⁾ "ثُمَّ أَرْفَعُ يَدَيَّ فَتَنْظُرُ وَرَأْيِي. وَأَمَّا وَجْهِي فَلَا يَرَى"⁽⁵⁾ وينتهي سعديا إلى نتيجة حاسمة وهي أنه لا يوجد إنسان على هذه البسيطة تحمل رؤية مثل هذا النور ويبقى حياً وصامداً حتى ولو كان موسى وهارون عليهما السلام.⁽⁶⁾ وهو ما انتهى إليه أهل الاعتزال حيث اعتبروا أن سؤال موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرْنِي﴾⁽⁷⁾ لا يدل على إمكانية الرؤية؛ لأن العاقل لا يطلب المحال.⁽⁸⁾ وبدليل الرد الحاسم من النقل بالنفي ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وهو ما أكده سعديا أيضاً من جانبه، حيث قال: «وأما الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد، بل ذلك من جنس المحال»⁽⁹⁾ فالرؤية تتطلب المحل، والقيام بالنفس ينفي المحلى.

وتناول سعديا لمسألة الرؤية كان تناولاً في الزمن الدنيوي، أما الزمن الأخروي لم يتطرق له ولم يعلق عليه، ولعل السبب في ذلك أن عقيدة الآخرة لم تكن عقيدة راسخة؛ لأنها محل شك واختلاف بين الفرق اليهودية، وهو ما صرح به سعديا عند مناقشة تلك العقيدة، فبين أنها لا وجود لها في التوراة، وقدم لها عدة تفسيرات مختلفة لعدم وجودها، وهو في معرض رده على البلخي⁽¹⁰⁾.

(1) - سفر الخروج: الإصحاح 24:10.

(2) - سفر الخروج: الإصحاح 24:17.

(3) - سفر الخروج: الإصحاح 33:8.

(4) - سفر الخروج: الإصحاح 33:20.

(5) - سفر الخروج: الإصحاح 33:23.

(6) - المصدر السابق، ص 106-107.

(7) - سورة الأعراف: الآية: 143.

(8) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1981م، ص 247.

(9) - حسن حنفي، المرجع السابق، ص 107.

(10) - حيوي البلخي (بالعبرية חייוי בלחי) مفسر وناقد للكتاب المقدس في أواخر القرن التاسع. ولد في بلخ في فارس. كان يهودياً حسب

شختر بينما قال روزنثال إنه ربما كان من طائفة مسيحية غنوصية. موسوعة ويكيبيديا. الرابط: حيوي البلخي:

[/https://ar.wikipedia.org/wiki](https://ar.wikipedia.org/wiki) تاريخ التصفح: 2023/06/17 م سا: 19:36.

يشير عبد الوهاب المسيري أن نقد الكتاب المقدس عند اليهود بدأ من طرف القرآني حيوي البلخي، في القرن التاسع. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والمسيحية والصهيونية، ج5، ص 102. وقد ألف حيوي كتاباً فيه ما يزيد عن مائتي اعتراض على الأصل الإلهي للكتاب المقدس. وكان معاصراً للعالم اليهودي المشهور سعيد بن يوسف الفيومي والذي منع كتابه ورد على اعتراضاته، لكن كتاب الرد وكتاب البلخي مفقودان. بقيت بعض الاعتراضات في اقتباسات بعض المؤلفين، ومنها أنه سأل لماذا فضل الله العيش بين أناس غير طاهرين بدل العيش بين ملائكة طاهرين، ولماذا طلب تضحيات وخبز القربان ولم يأكلها وطلب شمعا ولم يحتج للنور. اعتراض أيضاً بأن الله خان =

ومن الطبيعي أنه إذا ما كانت تلك العقيدة محل اختلاف ونزاع بين الفرق اليهودية وغير مستقرة، إذن فلم تمثل مسألة رؤية الله في الآخرة مصدر للنقاش والجدال، لذا صرح سعديا أن الهمم اليهودي الأكبر هو الهمم بالمعاد الدنيوي. أما فيما يتعلق بالمعاد الأخروي بكل ما فيه من اختلافات سوف تظهر وتناقش في العصر المشيخاني (زمن ظهور مسيح اليهود) وقبل مجيء المعاد الأخروي، حيث يكون كل اليهود قد تفرغوا لطلب العلم، وأن كل المسائل الأخروية تكون موضعاً للنقاش.⁽¹⁾

8. مسألة الكلام الإلهي:

لقد ذكر سعديا أن يهوه متكلم، وكلامه مخلوق، وهو يرسله إلى أنبياءه ورسله وشيعة اليهود عن طريق الهواء، والغاية من ذلك هو نفي الصفة المضادة للكلام ألا وهي السكوت، واستند في نفيه لتلك الصفة- السكوت- على اللغة العربية، واعتبر أن تلك اللغة تصف الذات الإلهية بالكلام فقط ولم تنسب إليه صفة السكوت، معتبراً أن مثل ذلك التفسير يتفق مع التفسير (التأويل) اليهودي.⁽²⁾

واللافت للنظر أن سعديا استخدم تعبير كلام يهوه وهذا فيه دلالة، حيث لم يستخدم كعادته التعبيرات الإسلامية أو الأسماء الإلهية، كالخالق أو البارئ، أو حتى إحدى الألقاب مثل الصانع، وقد يوجي هذا إلى أنه كان على علم ووعي بأنه يناقش إحدى المسائل اليهودية الخالصة، لذا نراه قد استخدم كلام يهوه ولم يستخدم صيغة إلهيم، كما أنه لم يفرق بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، ولم يقدم أي حجج عقلية لتقوية حجته. وقد يعود ذلك إلى أن مسألة خلق التوراة كانت إحدى العقائد الأساسية في التقليد اليهودي الرّباني، حيث استند على حجة نقلية وهي أن كل من لا يؤمن بالمعاد الأخروي أو بتنزيل التوراة فلن يكون له حظ في المعاد الأخروي، حتى وإن كانت أعماله خيرة «نقلوا أن كل من لا يعتقد ثواب الآخرة، وتنزيل التوراة، وصدق الناقلين، ليس له ثواب في الدار الآخرة وعلى أن كل أعماله صلاح»⁽³⁾ وحتى لما ترجم النص التوراتي في سفر الخروج "وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلاً"⁽⁴⁾ ترجمه "وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" وهذا لتأكيد صفة الكلام.

والذي يستوقفنا هنا هي استخدام سعديا لبعض المفاهيم الإسلامية ودلالاتها من مثل الخلق والتنزيل، والمتأمل في المفهوم الأول قد أطلقه المعتزلة على كلام الله، وهو عندهم فعل مخلوق، ومنه فإن الله كلّم

=وعدا قطعه على نفسه. يشير أيضا إلى تناقضات في الكتب المقدسة ويستنتج المصدر غير الإلهي لها. تشير هذه الأمثلة إلى أنه كان مشككاً بالدين، وحسب كوفمان؛ فإن ذلك يعود لمؤلفات يهودية ضد اليهودية. ويوضح روزنثال أن كل هذه الصعوبات في الكتاب المقدس يمكن نسبتها إلى توجهات مناخيمية مثنوية. ووصف بأنه أول ناقد للكتاب المقدس. وقد اتفق اليهود والقراؤون على اعتباره من الهرطقة. ولم يحفظ اسمه الحقيقي (البلخي) إلا في مثال واحد لأنهم سموه الكلي تشبيها له بالكلب. موسوعة ويكيبيديا (يجي البلخي)

تاريخ التصفح: 2023/06/17 م سا: 19:36.

الرابط: حيوي البلخي: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(1) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص280.

(2) - الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص105.

(3) - الفيومي، المصدر السابق، ص264.

(4) - سفر الخروج: الإصحاح1:40.

موسى بكلام أحدثه في الشجرة.

وما تعلق بلفظ التنزيل؛ فالنزول لا يكون إلا لحادث، وقد قدم المعتزلة العديد من الحجج النقلية للبرهنة على أن القرآن مخلوق وحادث، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁽¹⁾ وأيضاً: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽²⁾ والنزول لا يكون إلا لحادث.

ولم يقتصر سعديا في معالجة وتحليل صفة الكلام كمفهوم وإنما تعداها إلى طرح صيغتها للنقاش، وانتهى به الأمر إلى تحليل صيغة الكلام، وقد حدّد تلك الصيغة في خمس، وهي: النداء. الاستفهام. الأخبار. الأمر والنهي. الشفع والضرع.

وكانت مسألة صيغة الكلام محل جدل في الفكر الإسلامي، كما ثار الجدل كثيراً حول عدد صيغ الكلام في الفكر الإسلامي: هل هي ستة أم خمسة أم ثلاث أم اثنتان أم واحدة ويمكن رصد صيغ الكلام إلى ستة وهي: الأمر والنهي، الخبر والاستخبار، الوعد والوعيد.

وقد اختلف المعتزلة والأشاعرة هل صيغ الكلام واحدة أم كثيرة، غير أن المعتزلة سلموا أن صيغ الكلام واحدة، وإن اعترفوا في الوقت ذاته بأنه أمر ونهي، وخبر واستخبار ووعداً ووعداً. ومنه يتضح مما سبق أن سعديا اتفق مع المعتزلة في موقفها من مسألة صيغ الكلام، حيث أكد هو الآخر أن صيغ الكلام واحد، فقسم الكلام إلى نداء واستفهام، وأخبار، وأمر ونهي، شفع وتضرع. وهو ما يبين لنا مدى الأثر الإسلامي على سعديا وتحديداً من المدرسة الاعتزالية.

9. مسألة الأسماء والصفات:

أ- الأسماء الإلهية:

لم يفرد سعديا لمسألة الأسماء بحث مستقل عن الصفات، قد يكون الأمر أنه أراد إثبات شيء آخر بدون التوقف عندها، وعلى الرغم من ذلك فهو لم يخض فيها كثيراً وإن كانت قد ذكرت في معرض مناقشته للثنوية، هذه العقيدة التي ترسم لمعتنقها إلهين اثنين، وقد يكون أن هؤلاء الثنوية احتجوا عليه بأن في اليهودية عقيدة ثنوية، حيث هناك الإله يهوه وإلهيم، غير أن سعديا حاول تبديد تلك الشبهة وتفنيدها بأن أثبت بأن يهوه هو إلهيم من خلال النصوص الكتابية، متمثلة في سفر المزامير "اعلموا أنّ يهوه هو إلهيم"⁽³⁾ وسفر إشعيا "لأنّه هكذا قال يهوه خالق السماوات هو إلهيم"⁽⁴⁾ حيث قال: «فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب من أنه ليس خالق غير الواحد، فإن قال قائل: فما معنى هذين

(1) - سورة يوسف: الآية:2.

(2) - سورة البقرة: الآية:185.

(3) - سفر المزامير: الاصحاح100:3.

(4) - سفر إشعيا: الاصحاح18:45.

الاسمين المستعملين دائماً في المقرء بهو و الوهيم؟ قلنا قد أحكم أنهما لمعنى واحد»⁽¹⁾.

ب- موقف سعديا من مسألة الصفات الإلهية:

أما في نظرية الصفات تظهر مشكلة منطقية تكلم عنها الكلبون منذ العصور القديمة وهي: كيف يمكن أن تتعلق صفات متعددة بموضوع واحد وهو الله؟ وقد أنكرت الأفلاطونية المحدثة كل تحديد للواحد وهذا لتجعله بعيداً عن تناول العقل. وقد استطاع المعتزلة تفادي هذا الحل، ومن ثم تتأكد وتثبت لدى علماء الكلام من المعتزلة في وقت واحد فكرة الله لشخصه وتطابق صفاته مع ذاته⁽²⁾.

وهذا الحل يتضمن تناقضاً لم تحن الفرصة التاريخية لإسقاطه من أي متكلم أو فيلسوف، فإذا كانت هناك مطابقة حقيقية بين الذات الإلهية وصفاتها، فإن وجود وثبات هذه الصفات أمر لفظي ولا دور لها إلا تخفيف إنكارها، أما إذا كان هناك تمييز بينهما فهو يعمل على حصول التعدد والتكاثر في ذاته سبحانه وتعالى⁽³⁾.

والصفات الإلهية من المسائل التي بحثها سعديا ليثبت بها وحدانية الله تعالى وذاتيته المفردة، والتي لا تقبل التعدد مطلقاً، وهذا يعتبر سيراً مع النسق البحثي المعتزلي في أدلته وأنواعه العقلية والنقلية، وكذلك في التراكيب اللغوية والاصطلاحية التي تناولها وخاض فيها، مثل ما خاضت المعتزلة في زمنه وقبلة.

وقد أثبت سعديا أيضاً أن الله حي قادر عالم حكيم، وأن صفاته هذه لا تشبه صفات غيره من المخلوقات وخصوصاً منها العاقلة (الإنسان)، فقدم الأدلة النقلية على ذلك، ثم انتقل ليثبتها عقلاً، لكنه رأى أن الذين يريدون تجسيمه استندوا إلى أمرين لا ثالث لهما: أحدها: أنهم قاسوا الله تعالى على المخلوقين. والثاني: أخذوا كل لفظة وردت في كتب الأنبياء وهي صفة له - الله - تفيد التجسيم دون الرجوع إلى المجاز اللغوي الذي تزخر به اللغة العبرية⁽⁴⁾.

وبعد عرض سعديا للأدلة الكتابية من أسفار الأنبياء، حاول البرهنة من طريق العقل على أن تكون لله صفات، فهو يرى ببداهة العقل السليم أنه لا يصنع هذه الكائنات كبيرها وصغيرها عظيمها ووضيعها إلا قادر، ولا يقدر على هذا الأمر إلا حي، ولا يكون هذا المصنوع أو المخلوق بإتقان إلا من عليم، فهذه الصفات الثلاث - القدرة والحياة والعلم - لا يمكن للعقل أن يصل إلى واحدة من تلك الصفات قبل الأخر، وإنما يصل إليها دفعة واحدة على أساس الترابط المنطقي بينها.

فالعقل الإنساني يستحيل عنده أن يكون المصنوع أو المخلوق غير حي، وهو في نفس الوقت غير قادر أن يأتي فعل الصنع والخلق بإتقان تام ممن لم يعلم، فالله يعلم كل ما مضى وكل ما يأتي، وعلمه بهما

(1) - الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص ص 82-83.

(2) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 107.

(3) - نفس المرجع، ص 108.

(4) - الفيومي، المصدر السابق، ص 80.

بالسواء، أما البشر فإنهم لا يعلمون ما يأتي؛ لأن علمهم إنما يقع لهم بطريق الحواس، فإذا لم تكن حواسهم سليمة لم يقفوا على علم شيء، أما الخالق الذي ليس طريق علمه سبب وإنما هو ذاته عالمة، فالماضي والآتي عنده جميعا سواء، فهو يعلم هذا وذاك بلا سبب.⁽¹⁾

ويذهب سعديا مذهب المعتزلة لما يعتبر أن القديم تبارك وتعالى لا يحمل معاني متغيرة أو مختلفة؛ فإن تلك المعاني أو الصفات هي كلها معنى واحد، أنه صانع، وإنما تعبير الإنسان هو الذي دفعه إلى إخراج ذلك المعنى للصانع بثلاثة ألفاظ، حيث يعتبر أن اللغة عجزت عن أن تجد معنى موحد لتلك المعاني لتشير لتلك الصفات مجتمعة؛ لأنه لا يمكن جمعها كما قال سعديا: «بكلمة واحدة؛ إذ لم تجد في اللغة لفظة تجمع هذه الثلاث معاني فاضطررنا إلى أن نعبرها بثلاثة ألفاظ».⁽²⁾

والمعتزلة اعتبرت أن القدرة هي عين ذاته سبحانه وتعالى، وكذلك حياته عين ذاته، وعلمه عين ذاته، وليس أن لله صفات مستقلة عنه، وإنما الصفات هي عين الذات، وهو ما يقوله سعديا: «فإن توهم متوهم أن هذه المعاني توجب تغاييرا، أعني أن يكون هذا غير هذا بينت له فساد ما توهمه بالنظر الصحيح، وذلك أن الغير والتغايير إنما تكون في الأجسام والأعراض، وأما خالق الأجسام والأعراض فمرتفع عنه كل غير وتغيير... إن قولنا صانع ليس يفيد زيادة في ذاته وإنما يفيد أن له هاهنا مصنوعا، كذلك قولنا حي قادر عالم التي هي شروح صانع بل لا يكون إلا من هذه المعاني له دفعة ليس يفيد زيادة في ذاته، وإنما يفيد أن له هاهنا مصنوعا».⁽³⁾

ولزيادة البرهنة والتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى بعيد عن الغيرية والمغايرة بعد البرهنة العقلية، استعان أيضاً بنصوص كتابية من التوراة وكتب الأنبياء، فالكتاب المقدس عند اليهود يقول: إن روح الله تصنع. وأيضا: إن كلمته تصنع. فيؤولها سعديا بأن الكتب تريد أن تقول أن الصانع صنع الأشياء بأمره أو بمراده أو بمشيئته، إنه صنعها قصداً منه، لا على طريق العبث ولا الغفلة ولا الضرورة.⁽⁴⁾ ويذكر الكتاب أيضا: إنه صنعها بكلمته. وقوله: وبدعوته. فيؤولها سعديا أنه صنعها دفعة لا في مدة ولا جزء جزء.⁽⁵⁾

ولإظهار غموض بعض الصفات يؤولها سعديا إلى معان أخرى غير معانيها الظاهرة، فالكتاب المقدس يعتبر أن يد الله تصنع، وأن عينه تحفظ، وإن كرمه يحشر، وإن غضبه يصعد، وإن رحمته تقبل. فيعتبرها سعديا أن كل واحدة من هذه المعاني أو الصفات وما يماثلها لها خواص زائدة على الروح والكلمة فهي لكل منها فعل منسوب إليها، وهذه أمثالها لها مجازات في لغة اليهود.⁽⁶⁾

(1) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 108.

(2) - المصدر السابق، ص 85.

(3) - الفيومي، المصدر السابق، ص 85.

(4) - نفس المصدر، ص 88.

(5) - نفس المصدر والصفحة.

(6) - نفس المصدر، ص 89.

وقد استند سعديا في تأويل الصفات إلى العقل، وما هو في الكتاب المقدس- التوراة وأسفار الأنبياء- وما قاله علماء بني إسرائيل، فمن العقل أعتبر أن كل ما يشير إليه في الصفات من جوهر أو عرض أو صفة لجوهر وعرض، فلا يجوز منه كثير ولا قليل في معنى الصانع أو الخالق؛ لأنه تبارك وتعالى ثبت أنه صانع الكل، فلا يبقى جوهر ولا عرض ولا ما تعلق بهما من الصفات إلا وقد صحَّ أنه هو الخالق والصانع، فلا يمكن ويستحيل أن يوصف بما وصف به مصنوعه.

وأما ما وجد في الكتاب المقدس من صفات الجوهر أو العرض فاعترى سعديا أنه لا بد أن توجد في اللغة-العبرية- لذلك معان غير التجسيم والتشبيه حتى يتوافق ما أوجبه النظر العقلي مع ما يقوله الحكماء والعلماء من أوصاف التجسيم والتشبيه⁽¹⁾. لذا دعا مؤمني بني إسرائيل الحذر من التشبيه والتجسيم في أوصافه من مثل: أراد ورضي وغضب وما شابهه مما وجد في الكتاب المقدس. ولما يذكر الأرضين وشرف واحدة منها يقول: هذه أرضي. وله جميع الجبال وشرف جبالاً واحداً يقول: هذا جبلي. وله جميع الصور وشرف صورة واحدة منها بأن قال: هذه صورتني. فإن كل ذلك على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم⁽²⁾. ويعتبر أن جميع الأدلة على نفي التشبيه عن الله عز وجل توافقت عليها مجموعة من الأدلة من المعقول والمكتوب ومنقول العلماء، وأن علماء بني إسرائيل إذا ما وجدوا شيئاً من التشبيهات لم يتركوه على تجسيمه وإنما ردوه إلى ما يوافق تنزيه الله.

فكل الأقوال التي توهم التشبيه لا بد أن تأوّل، والتأويل مردّه إلى أن اللغة اقتضت على لفظ واحد، لقلّة الاستعمال ولم يوصل أن يخبر بها إلا على بعض المقصودات لكنها اتسعت حتى أتت بكل مراد واتكلت على ما في العقول والنصوص والآثار، ولو أخذنا في وصفه على اللفظ المحقق لوجب أن نترك سميعاً وبصيراً ورحيماً ومريداً حتى لا نحصل إلا على الأنيّة فقط⁽³⁾.

كذلك استدل وبرهن سعديا على نفي صفات الله تعالى التي تفيد النقص والسلب، وبنفس الطريقة التي استعملها المعتزلة والأشاعرة، والتي تفيد التنزيه والكمال المطلقين، ففي صفة المكان فالله لا يحتاج ولا يجوز أن يكون له مكان؛ لأنه خالق كل مكان وهو أيضا لم يزل وحده، ولا ينتقل بسبب خلقه للمكان؛ ولأن المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّه فيكون كل واحد من المتماسين مكاناً للآخر، وهذا لا يجوز على الخالق عز وجل، والذي تتحدث عنه الأنبياء أنه يوجد في السماء، ذلك على طريق التعظيم والإجلال؛ لأن السماء هي أرفع شيء علمناه. وقد نفى سعديا وجود الله في مكان معين وقد عمّم وجوده وهذا بصريح قوله: «وكيف يقوم في عقولنا وجدانه في كل مكان حتى لا يخلو منه مكان؛ لأنه لم يزل قبل كل مكان، فلو كانت الأماكن لتفرق بين أجزائه لما خلقها ولو كانت الأجسام تشغل عنه المكان أو بعضه ما كان ليخترعها؛ فإذا الأمر على هذا، فوجدانه بعد خلقه للأجسام كلها كوجدانه قبل ذلك، بلا

(1) - نفس المصدر، ص92.

(2) - الفيومي، المصدر السابق، ص94.

(3) - نفس المصدر، ص97.

تغيير ولا تفصيل ولا ستر ولا قطع»⁽¹⁾.

كذلك القول أنه ساكن في بيت المقدس؛ فإن ذلك من باب تشریف الموضع وتشریف بني إسرائيل. وتسميته رباً للأنبياء والمؤمنين- اليهود- فهو رب الجميع، وإنما هذا منه تشریف وتعظيم للصالحين⁽²⁾. وكذلك على النصبه فالخالق ليس بجسم، فلا يجوز أن تكون له نصبه ما من قعود أو قيام أو ما شابه ذلك، بل ممتنع عنه؛ لأنه ليس بجسم، فهو لم يزل ولا شيء سواه؛ ولأن النصبه توجب تغييراً وتبدلاً⁽³⁾. لمنتصب.

كذلك من الأمور التي نفاها سعديا عن المولى عز وجل وهو في هذا يجاري المعتزلة في نفيه لرؤية الخالق تعالى باعتبار أن الأشياء كما يقول: «إنما ترى بالألوان اللاتحة فبسطوحها المنسوبة إلى أربعة طبائع فتتصل بالقوة التي في البصر من جنسها بتوسط الهواء فتبصر»⁽⁴⁾. والله تعالى يستحيل أن يعتقد أحد أن فيه شيئاً من الأعراض، حيث لا سلطان للأبصار على إدراكه، وقد ضرب مثال بموسى عليه السلام الذي دعا ربه ليريه نفسه فلم يستطع ذلك، لذا اعتبر سعديا أن: «الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد بل ذلك من جنس المحال، ثم أقول كما يقوم فيها استحسان الصدق واستقباح الكذب، وشيء من حواسنا لم تقع عليه، وكما يحصل لعقولنا إحالة اجتماع موجود ومعدوم وسائر المنفيات والحواس فلم ترى ذلك»⁽⁵⁾.

إذن فكل ما أثبته سعديا لله تعالى ونفاه عنه من صفات السلب والنقص يعد كل ذلك في دائرة الكمال المطلق؛ لأنه منزّه عن كل نقص، وأن الصفات ليست من الذات، ولكنها تعبيرات عن الفعل الإلهي، لذا قال عن الله: «أنه أزلي الذي لم يزل ولا يزول، وأنه الواحد الذات على الحقيقة، وأنه الحي القيوم، وأنه القادر على كل شيء، وأنه العليم وبكل شيء العلم التام، وأنه خالق كل شيء ابتداء، وأنه لا يصنع العبث ولا التيه، وأنه لا يجور ولا يظلم، وأنه لا يصنع بعباده إلا الأصلاح لهم، وأنه لا يتغير ولا يحول، وأن ملكه لا يزول ولا يفنى، وأن أمره نافذ لا مرد له، وأن الواجب أن يسبح بأوصافه الحسنی الجليلة، وأن جميع ما يصفوه الواصفون ويسبحون به المسبحون فهو أعلى وأجل وأرفع من كل ذلك»⁽⁶⁾.

(1) - نفس المصدر، ص 107-108.

(2) - نفس المصدر، ص 102.

(3) - نفس المصدر، ص 104.

(4) - الفيومي، المصدر السابق، ص 109.

(5) - نفس المصدر، ص 107.

(6) - نفس المصدر، ص 110-111.

10. الخاتمة

- بعد تلك الدراسة والبحث عن الرّبيّ سعديا وما قام به من مجهودات كبيرة للدفاع عن عقيدته اليهودية نستخلص النتائج التالية:
- لقد قدّس سعديا العقل أو المعارف العقلية، وترك لها العنان للتدقيق في المعارف الدينية، وأن تفهم بمقاييس العقل، وأن معارف العقل تعطي نفس المعارف التي تتأتى بطريق الوحي أو النص.
 - لقد تبنّى سعديا أصول المعتزلة الخمسة، من بينها أصل التوحيد وطريقة إثباته.
 - لقد هاجم سعديا الفكر اليوناني في مقولاته الأرسططاليسية- كما فعل المعتزلة- وبّين على طريقة المتكلمين المسلمين أنها لا تنطبق على الله.
 - ومثل ما فعل المسلمون لما هاجموا الفيلسوف الملحد محمد بن أبي بكر الرازي هاجمه هو أيضاً بالحجة والبرهان العقلي ليثبت المعرفة القائمة على الوحي بموازاة المعرفة العقلية.
 - أن سعديا تابع للمدرسة الإسلامية في تصنيف كتبه، إن كانت عقيدية ككتابه الامانات والاعتقادات، وفي التبويب، حيث بدأ بالحديث عن خلق العالم وقدمه، ثم معرفة الصانع أو الخالق ووحدانيته وأسمائه وصفاته... إلخ. أو تفسيرية لنصوص الكتاب المقدس ككتاب شرح التوراة بالعربية.
 - كل الباحثين يهوداً أو غربيين مسيحيين متفقون على أن سعديا ما هو إلا نتاج ثقافة عصره والمتمثلة في علوم المسلمين الكلامية والفلسفية والعلمية.
 - وأخيراً أوصي بضرورة قراءة أخرى لفكر سعديا الفيومي في المجالات اللغوية، والأخلاقية، والمعرفية؛ لأنها مباحث قوية الحجة والدليل وتبيّن مدى الجهد الفكري والعلمي الذي بذله هذا الأصولي والفقيه اليهودي للدفاع عن عقيدة ملته، ممن أثاروا حولها الشبهات والانحرافات من أهل ملّته.

11. قائمة المصادر والمراجع:

- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني(2002)، الملل والنحل، إشراف وتعديل وتقديم: صدقي جميل العطار، ط2، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان.
- حسن حنفي(1981)، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي(2015)، تفسير التوراة بالعربية-تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدسة ودوافعها-، أخرجه وصحّحه يوسف درينبورج، النقل للخط العربي: سعيد عطية مطاوع وأحمد عبد المقصود الجندي، ط1، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
- سعيد بن يوسف الفيومي(د.ت)، الأمانات والاعتقادات، [د، ط]، [د، ب]، [د، ن].
- عبد المنعم الحفني(1980)، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ط1، دار المسيرة، بيروت-لبنان.
- عبد المنعم الحفني(د.ت)، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، [د.ط]، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- عبد الوهاب المسيري(د.ت)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5.
- علي سامي النشار وعباس أحمد الشريبي(د.ت)، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية.
- محمد السيّد حسين الذهبي(1971)، الإسرأئيليات في التفسير والحديث، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، [د.ط]، دار النصر للطباعة.
- المسعودي(د.ت)، التنبيه والإشراف.
- موسى بن ميمون(د.ت)، دلالة الحائرين، تحقيق وتعليق: حسين آتاي، [د.ط]، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ول ديورانت(د.ت)، قصة الحضارة، ترجمة: محمد زيدان، مج04، ج03، [د.ط]، بيروت-تونس.
- يعي ذكري(2015)، علم الكلام اليهودي، تقديم: مصطفى النشار، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

Bibliography List

- A. ,.-P. . (1992). *Paradoxales sur les Juifs et les Chrétiens*. Paris: Desclée de Brouwer.
- S., .-M. . (1988). *Mélanges de philosophie Juive et arabe*. Paris: librairie PhilosoPhique J,vin.
- Hassan,), H. . (1981). . *From faith to revolu*. Cairo: Madbouly Library.
- A. , .-A.-M. . (1999). *Encyclopedia of Jews, Judaism and Zionism*, Beirut,: Dar Al-Shorouk,.
- yuhi, dhikari . (2015). *Jewish theology*. Cairo: Durr Egyptian Lebanese.
- Touati, .-C. (1990). *prophètes, talmudiste, philosophesm*. Paris : les éditions du serf,29, latour-Maubourg bd.
- Abu Al-Hassan Ali bin Al-Hussein bin Ali, .- A.-M. (1893). *altanbih wal'iishraf*. Beirut: Dar Sader.
- S. , .-A.-N. . (1972). *Jewish thought and its influence on Islamic philosophy*. Alexandria, Egypt: munsha'atu almaearifi.
- A., .-A.-H. . . (1984). *Encyclopedia of Jewish philosophers and mystics*, Cairo, : Madbouly Library,.

- Abu Al-Fath Muhammad Abdul Karim bin Abi Bakr Ahme, -. A.-S. (2002). *Religions and beliefs*. Beirut,; Dar Al-Fikr for Publishing and Distribution.
- Régine, A. . (1996). *le Judaïsme*. Paris: : édition la Découverte.
- A., -A.-H. . (1980). *Critical Encyclopedia of Jewish Philosophy*. Beirut,; Dar Al Masirah,.
- Mohamet Al said Al-hosen,, -A.- thahabi . (1971). *Israelis in interpretation and hadith*,. Printing: Dar Nasr .
- E., -B. . (1971). *la philosophie du Moyn âge* . Paris : édition la Découverte.
- -Saadia bin Jaoun bin Youssef , A.-F. (2015). *The history of translations of the Holy -Books of the Jews and their motives-*. Cairo: General Authority for Princely Print Affairsing.
- H., -Z. . (1996). *Juife d Andalousie et du Maghreb*. Paris : maisinneuve & larouse.
- Alan, U. (1997). *Dictionnaire du Judaïsme*. Paris: Hudson sarl .& éditions Thames .



اللغة العربية في العلوم الطبيّة - أضواء على جهود أطباء من الأندلس - *Arabic Language in Medical Sciences* - Spotlight on the efforts of doctors from Andalusia -

د/ محمد سيف الإسلام بوفلاحة*
كلية الآداب واللغات، جامعة عنابة (الجزائر)
saifalislamhousain@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/07/24 تاريخ الاستلام: 2023/10/14 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: يسعى هذا البحث إلى كشف النقاب عن بعض أوجه المساهمة الأساسية للحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، في بلورة وتطور المعارف الطبية في مجال الجراحة؛ فقد كانت اللغة العربية هي اللغة الرئيسية لهذا التراث العلمي الثري، ومما حفزنا على انتقاء هذا البحث أن التراث العلمي العربي، والموروث الطبي الذي تركه العلماء المسلمون ليس معروفاً حق معرفته، ولم ينل حظاً وافراً من البحث والتنقيب؛ بل إنه قد لا يُفهم بما فيه الكفاية خارج إطار مجموعة من المتخصصين، وقد جاء البحث في ثلاثة أقسام؛ في مستهله قدمنا لمحة عن الطب الإسلامي، والطب الأندلسي، وفي القسم الأكبر منه، الذي يُعبر عن صلب الموضوع؛ تطرقنا إلى إسهامات أطباء الأندلس في مجال الجراحة، وأتممنا البحث بخاتمة، وقد عدنا في هذه الدراسة إلى العديد من المصادر والمراجع الطبية والتاريخية، إضافة إلى مراجع تتصل بتاريخ العلوم العربية، وأبحاث المؤتمرات والندوات، وبعض المقالات العلميّة المنشورة في مجال الطب العربي والإسلامي والأندلسي.

الكلمات المفتاحية: اللغة؛ الطب؛ الأندلس؛ أضواء؛ العلوم.

Abstract: This research seeks to uncover some of the essential contributions of Arab-Islamic civilization in Andalusia including the development of medical knowledge in the field of surgery. Arabic language was the main language of this rich scientific heritage. And the main reason led us to choose this research is that the medical legacy left by Muslim scholars is not well known and there're no much researches that tackled it.

The research is divided into three sections. The first one provides a glimpse of Islamic medicine and Andalusian medicine in general. The second and the main section is devoted to discuss the contributions of Andalusian doctors in the field of surgery. And the last section is conclusion that covered the main results and findings.

* المؤلف المراسل.

To conduct this research we used a set of historical and medical references and sources (conference research and seminars, and some scientific articles published in the field of Arab, Islamic and Andalusian medicine.)

Keywords: the language; Medicine; Andalus; Lights; the sciences.

1. مقدمة

إن من يتأمل في جهود أطباء الأندلس في مجال الجراحة؛ يُدرك أن الأنشطة الطبية باللُّغة العربيّة نشأت في بلاد المسلمين في سياق تفاعل علمي وثقافي عميق، ويُضاف إلى هذا الأمر أن عدداً غير قليل من النخبة المثقفة لا تُقدر إسهامات أجدادنا العلماء باللُّغة العربيّة حق قدرها، و يُجمع الدارسون على أن الجراحة قد ازدهرت أيما ازدهار في البلاد الأندلسية، وبلغت قمة الازدهار بفضل الطبيب العربي الأندلسي المسلم (أبو القاسم الزهراوي)؛ الذي عاش خلال القرن الرابع الهجري، وقد ذهبت العديد من الدراسات إلى أنه أول من أرسى الأسس العلمية، والقواعد الرئيسة للجراحة؛ حيث يذكر الباحث محمود هشام النعسان في كتابه: « الجراحة في الطب الأندلسي» بأنه قد «أخرج الجراحة من امتهان صنعة اليد إلى علم راق وفنيّ متقن؛ مما جعل المؤرخين يجزمون بأن الجراحة عند الزهراوي كانت تمثل الجراحة الأرقى ليس عند المسلمين فقط، وإنما في العالم بأسره آنذاك، وقد ظهرت عبقريته في موسوعته: (التصريف لمن عجز عن التأليف)».

وقد أفاد أيما إفادة من جهوده في هذا المجال الطبيب العربي المسلم المعروف (ابن زهر)؛ الذي عاش في القرن السادس الهجري، وقدم إضافات علميّة ثمينة في هذا المجال، وظهرت نتائج جهوده المصنوية في كتابه: « التيسير في مداواة والتدبير».

وقد برع الطبيب الأندلسي المسلم (أبو عبد الله القربلياني) في مجال الجراحة الصغرى، وذلك خلال القرن الثامن الهجري، حيث لُقّب بعميد الجراحة الصغرى، وقد تبذرت جهوده في سفره النفيس، الموسوم ب: « الاستقصاء والإبرام في علاج الجراح والأورام».

ومن يقرأ بعض المؤلفات العلميّة الأندلسية، يرى إلى أيّ حد من التقدم العلمي والرقى الفني، بلغت مدارك أطباء العالم الإسلامي، حيث إن عدداً غير قليل من أعمالهم ومؤلفاتهم وتجارهم العلميّة قد تُرجمت إلى عدة لغات أجنبية، وقد اعتبرت من أهم العناصر وأقوى الوسائل لانطلاق النهضة الأوروبية في القرون الوسطى، والحقيقة أن الطب والطبابة مهنة نبيلة، وممارسة حضارية، شرفها الله؛ عندما جعلها معجزة النبي عيسى عليه السلام، وقد عرفها الإنسان منذ الأزل من أجل مُعالجة الأمراض، والتخفيف من الآلام، والهدف من وراء ذلك معرفة سبب الألم، ومنشأ الأمراض وأسبابها، وقد أرجعها الإنسان البدائي الذي كان يتدرج نحو المدنية إلى وجود أرواح شريرة تارة، وإلى عقاب من الآلهة؛ بسبب المعاصي المرتكبة

تارة أخرى¹، والحقيقة أن الطب قد بدأ بالممارسة، وانطلق التعليم الطبي بالكتابة، ولم تخل المحاولات الأولى من السعي إلى تقديم كتابة محدودة مدونة في سجلات قصيرة اتسمت بالاقتضاب، ومن خلالها تمكن المؤرخون من تحديد طبيعة تعامل الإنسان البدائي مع المرض؛ إذ كان في بعضه غيبياً يستعين على المرض كروح شريرة بالقرابين والأرواح والنجوم والتمائم، وفي بعضه الآخر واقعياً يبحث عن القدرة الشفائية في النبات والحيوان والحجر، واستخدام اليد الماهرة في جبر الكسور والكي، ويتبدى في الطب القديم الجانب المني، وفي بعض الأحيان يظهر الجانب التشريعي من التطبيب، كما تقل الإشارات الخاصة بتعليم المهنة؛ بل كانت المهارات التطبيقية يتوارثها الكهنة، وربما أفراد الأسرة الواحدة لعشرات السنوات²، ويكاد يقع الإجماع على أن العرب في بداية الأمر كانوا لا يعرفون من الطب إلا التجريبي منه، والمقصود بالتجريبي ما حصل لهم معرفته بالتجربة من استعمال بعض النباتات والعقاقير، والاستفادة من خصائصها في معالجة الأمراض والجروح، والحق أن العرب يشتركون في هذا المقدار مع سائر الأمم التي نشأت على بساطة العيش في أول نهوضها، ويذكر العلامة حسن حسني عبد الوهاب أن العرب عرفوا -في شيء من المهارة- مباشرة الحجاماة، والفصد، والكي، والكحالة-وهي معالجة أمراض العيون-، وفيما عدا ذلك لم يكن لهم إلمام متين بالطب المعروف في زمانهم، والمنتشر بين الشعوب المتعدنة المجاورة لبلادهم مثل الروم والفرس والهنود؛ حتى خرجوا من جزيرتهم في زمان الفتوح، وتوسعوا في ممالك العالم القديم، واختلطوا بغيرهم من أهل الحضارات السابقة، وأشركوهم في مصالح دولتهم الفتية، ولاسيما الأطباء منهم، ثم إنهم أخذوا في نقل علوم تلك الأمم إلى لغتهم، وابتدأت حركة النقل في الإسلام أوائل القرن الثاني للهجرة، وقد امتدت حركة النقل للمصنفات الطبية وغيرها من مدينة دمشق عاصمة الخلافة الأموية، إلى بغداد في عهد العباسيين، وهناك بلغت الحركة إلى ذروة العناية العلمية من كشف وتحليل وتمحيص وتطبيق؛ إلى أن فاقت كل الحركات الثقافية للأمم المتعدنة في العالم المعروف وقتئذ³.

2. لمحة عن الطب الإسلامي والأندلسي:

عرف العلماء القدماء صناعة الطب والصيدلة، وقد جعلوها قسماً من أقسام العلوم الطبيعية يهتم بجسم الإنسان وقت الصحة، وأثناء المرض، وقد ركز المسلمون اهتمامهم على الطب، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الأمم، ولذلك نلفي أن الكثير من الفقهاء عززوا معارفهم الشرعية بصناعة الطب، وما يتصل به من نفسانيات وصيدليات؛ فأخذوا ينهلون من المنبعين لضمان التوازن بين المادة والروح، ومن هذا المنطلق تم تشجيع الطب والصيدلة، وإفساح المجال للبحث فيهما، والقيام بالتجارب الميدانية، والملاحظة السريرية، والمشاهدة الإجرائية، وتذكر العديد من المصادر أن المسلمين تمكنوا من وضع الأسس المنهجية العلمية، منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ فركزوا على البحث النظري والتطبيقي؛ من أجل

¹ - راجع العوي: الطبابة تاريخ وقواعد وأخلاق، ص: 02.

² - قرشي محمد علي: التعليم الطبي في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، ص: 223.

³ - حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، القسم الأول، ص: 269.

معرفة وظائف الأعضاء، والإمام بكل ما وصل إليه العلم الطبيعي، حيث إن الطبيب الجيد كما يذكر ابن رشد يجب عليه أن يُواصل البحث من خلال الاعتماد على المشاهدة والتجربة، وأن يصل إلى ما لم يصل إليه غيره، وقد كان الطبيب يخضع إلى ضوابط إسلامية في مهنته؛ حيث كان يفرض عليه إجراء اختبار كفاءة قبل مزاوله مهنة الطب، ويشترط أن يلتزم بالسلوك الحسن، وما تتطلبه المهنة من حرص وأخلاق وفطنة¹. ونجد دراسات متعددة ومتنوعة تحدثت عن معالم الطب الإسلامي؛ تشير إلى أن مزايا التطبيق لدى أطباء الدولة الإسلامية هي التعليم والتعلم؛ عبر الرسائل والتجريب المحض، والمشاهدة السريرية، مع بسط المعرفة في كتب؛ بدأت صناعة أوراقها في بغداد في عام: 794م، وانتشرت كتب الطب عبر الشام إلى إسبانيا وشمال إفريقيا، وأقيمت المكتبات، كما تسارع الطلاب إلى أماكن تعلم اللُّغة العربية، التي أضحت لغة العلم، ولأول مرة يصبح التعليم الطبي مهنة رسمية، والطبيب مؤهلاته هي المعرفة والعلم، وليس الحيلة والبركة، وقد انطلقت كتابات الطب في الحضارة الإسلامية بترجمة وتعميم كتب الإغريق لتصبح متوفرة للعامة، وقد كان التغيير في التطبيق كميّاً ونوعياً في ذات الوقت؛ إذ كثر الأطباء في الدولة الإسلامية، وتنامت المكتبات، وازدادت الكتب المترجمة والمؤلفة، وتزايد عدد المستشفيات، ومنها الكثير التي تعد مستشفيات تعليمية²، وتُنَبّه بعض الدراسات التاريخية إلى أن بلاد المغرب وإفريقية التي كانت مرتبطة بالبلاد الأندلسية؛ نظراً لجملة من الأسباب والظروف قد تأخرت عن الاهتمام بالعلوم وتطبيقها إلى غاية منتصف القرن الثاني للهجرة، حيث إن حملة الغزوات والحروب المحلية منعت العرب من الاهتمام بالعلوم التطبيقية، ولم تبتدئ العناية بذلك إلا بقيام الوُلاة من (بني المهلب) في إفريقية، عُمَلاً للخلافة العباسية، ويبدو أن أول طبيب بالمعنى الصحيح- ظهر في البيئة الإفريقية هو الطبيب السرياني (أبو يوحنا ماسويه) المسيحي النحلة؛ حيث إنه قدم القيروان في صحبة الأمير يزيد بن حاتم المهلبي، وذلك في حدود عام: 155هـ- (772م)، وقد كان يسهر على صحة الأمير، ويجالسه، ويتناول الطعام على مائدته، ويُعالج رجال الدولة وأعيانها، وقد كان (أبو يوحنا ماسويه) من بين الذين تعلموا في بيمارستان (جُنديسابور) في العراق، وأقام بعد ذلك يباشر المرضى في المنطقة مدة تزيد عن ثلاثين سنة، ثم اتصل بهارون الرشيد وخدمه بجهوده في الطب والعلم، وفي تلك المرحلة اتصل بالأمير (يزيد المهلبي)؛ الذي اشتهر بالكرم وحسن التدبير، والنجدة، وقد استصحبه في جملة من استصحب من العلماء الأجلاء إلى مدينة القيروان³.

وفي البلاد الأندلسية؛ كان قيام الإمارة الأموية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ودخول

¹ - عبد العزيز فيلاي: الطب والصيدلة في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي نموذجاً (ت: 560هـ)، ص: 245.

² - قرشي محمد علي: التعليم الطبي في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، ص: 225.

³ - حسن حُسي عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقية التونسية، القسم الأول، ص: 270.

الأمير عبد الرحمن الأول الأموي (138-172هـ/756-785م)، إلى الأندلس مصطحباً معه الطبيب (أبا إبراهيم الوليد المذحجي)، سبباً لانطلاق التاريخ لبداية الطب في الأندلس؛ فهذا الطبيب كان يحفظ صحته، ويحرص على علاجه، وهو أول من عُرف بصناعة الطب في الأندلس، وتذكر العديد من المصادر أنه «ليس لدى الباحثين معلومات حول ما إذا كان فيها قبل ذلك أطباء يعملون على وفق قواعد الطب في ذلك الوقت؛ بل إن القاضي صاعداً ذكر أن الأندلس قبل تغلب بني أمية عليها خالية من العلم، وبقيت على ذلك حتى توطدَ الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم، وتنهوا لإشارة الحقائق، ويذكر ابن جلجل أن بعض النصارى كانوا يتطربون في زمن الأمير عبد الرحمن الأوسط (206-238هـ/822-857م)، لكن لم تكن لهم بصارة بالطب، وإنما كان المعول عندهم على كتاب اسمه: (الأبريشم)، ومعناه المجموع أو الجامع»¹

ومن بين الذين أسهموا في إثراء الطب بالأندلس خلال القرن الثالث الهجري؛ (عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري)، الذي توفي خلال سنة: (238هـ/853م)؛ حيث أَلَّفَ مختصراً في الطب، وقد جاء على طريقة كتب الطب النبوي، وقد جمع فيه معلومات غزيرة عن الطب العربي القديم، والأغذية والأدوية والأمزجة والطبائع، كما حثَّ على التعرف بالمفيد من الثمار والألبان والزيوت والأشربة والرياحين، وحرص على إبراز فوائدها في العلاج، وفي أيام الأمير (محمد بن عبد الرحمن الأوسط 238-267هـ/857-886م)، سافر العديد من الطلبة إلى المشرق للتزود من علوم أهله وخبراتهم، وقد ذكرت بعض المصادر التراثية أن أوَّل من اشتهر بصناعة الطب في الأندلس هو الطبيب (حمدين بن أبان)؛ الذي كان من أهل قرطبة، وله بها أصول ومكاسب، وقد اشتهر في عهد الأمير محمد الطبيب (جواد النصراني)؛ الذي تنسب إليه بعض مجربات الأدوية، إضافة إلى الطبيب (خالد بن يزيد بن رومان النصراني)؛ الذي كان بارعاً في الطب، وعالمماً بالأدوية النباتية، والطبيب (أحمد الحراني)؛ الذي قدم من المشرق، وكانت عنده منجزات حسان في الطب، وبعدها اشتهر الطبيب النصراني (ابن ملوكة)؛ الذي كان في أيام الأمير عبید الله، وأول دولة الأمير عبد الرحمن الناصر، وكان يفصد العروق².

3. أضواء على جهود أطباء من الأندلس:

لقد ذكر لوكلير أن القرن العاشر (الرابع الهجري)؛ يعد من أنصح القرون في إسبانيا العربية سواء من حيث دراسة الفنون، أم من حيث المؤسسات والمخترعات العلمية، وفي هذا الإبان برز (ابن جلجل) بصفته أعظم طبيب طبائعي في عصره، حيث عرَّبَ (مفردات ديسقوريدس)، وأضاف عليها الأدوية المعروفة عند العرب، والتي جهلها ديسقوريدس، كما كتب (تاريخاً للأطباء والحكماء) الذي ظهروا قبله في الأندلس، ومن بين الأدلة التي تُبيِّن مدى أهمية أطباء الأندلس في القرن الرابع، أن (محمدأً بن عبدون القرطبي) دخل

¹ - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص:19.

² - المرجع نفسه، ص:20.

مصر والبصرة، واهتم بعلم الطب، ودبر مارستان مصر ثم عاد إلى البلاد الأندلسية، سنة: 360م، وقد وصفه صاعد بأنه تمهر في الطب، ونبغ فيه، وأحكم كثيراً من أصوله، ولم يكن يلحقه أحد بقرطبة في صناعة الطب، ولا يُجاربه في ضبطها، وحسن دربه فيها وإحكامه لغوامضها»¹.

ومن بين أطباء المغرب العربي الذين أفادوا من الطب الأندلسي الطبيب (دونش)؛ المعروف بأبي سهل دونش، ويُدعى عند اليهود (أدنيهم بن تميم)، ويُنعت بلقب (الشَّفَلْجي الإسرائيلي)، وقد ذكر العلامة (حسن حسني عبد الوهاب)، أنه قد ولد في القيروان أواخر القرن الثالث للهجرة، ونشأ نشأة علم وبحث؛ حيث قرأ على كبير أطباء زمنه، وهو (اسحاق بن سليمان الإسرائيلي)، وقد تخرّج عليه في الطب والفلسفة والحساب والنجوم، وأتقن اللُّغة العربية إتقاناً جيداً، كما برع كذلك في اللغة العبرية، وقد دارت بينه وبين أحبار اليهود بالأندلس مراسلات متنوعة، ومن بين الذين كانوا يُراسلونهم من الأندلس الحكيم (حسداي بن اسحاق الإسرائيلي)؛ طبيب الأمير الحكم الثاني بقرطبة، وتذكر بعض المصادر أن وفاة الطبيب (دونش) كانت سنة: (360هـ/971م)، ومن بين الذين ترجموا حياته ابن البيطار الطبيب الأندلسي، ومن بين المؤلفات التي تركها الطبيب (دونش): «كتاب التلخيص في الأدوية المفردة»؛ وهذا الكتاب هو الذي ينقل عنه ابن البيطار، وفي آخر هذا التصنيف إيضاح للأوزان المستعملة في المادة الطبية في زمانه»².

ومن بين أطباء المغرب العربي؛ الذين أثروا في الطب الأندلسي (أحمد بن الجزار)، الذي كان الطبيب ابن جلجل الأندلسي مُعجباً به أيما إعجاب، ووصفه بأنه كان من أهل الحفظ والتطلع والدراسة للطب، وسائر العلوم، وحسن الفهم لها، ويذكر العلامة (حسن حسني عبد الوهاب) أنه يُستفاد مما حكاه ابن جلجل الأندلسي وغيره، أنه كان قد بنى عند باب داره محلاً مُستقلاً لعيادة الزائرين، واتخذ فيه قسماً خاصاً للصيدلة أقعد فيه غلاماً له يُسمّى: (رشيقاً)، أعد بين يديه جميع الأدوية من معجونات وأشربة ومراهم، وغير ذلك من المستحضرات، فإذا زاره المريض يفحصه ملياً ثم يصف له ما يناسب من الأدوية، ويكتب ذلك في ورقة يتحوّل بها المريض إلى (رشيق)؛ فيُعطيه الدواء المشار به، ويقبض الثمن، وكان (أحمد بن الجزار) يتفقد في كل يوم قوارير الأدوية، ويرى ما ينقص منها، ويخرج من داره إلى تابعه رشيق مقدار الأدوية الناقصة، ويُحاسب غلامه على ما قبض من ثمن الأدوية المباعة، نزاهة بنفسه أن يأخذ من أحد شيئاً، وقد أشار ياقوت إلى أنه قد كان له معروف كثير، وأدوية يفرّقها على الفقراء، ومن أشهر الأطباء الذين تلقوا العلم والعمل على (أحمد بن الجزار)؛ (أبو حفص عمر بن بريق الأندلسي)؛ حيث إنه قدم إلى القيروان ولأزمه مدّة، وأخذ عنه الصناعة، كما روى عنه تأليفه، ثم عاد بعد ذلك إلى الأندلس، وخدم أمراء بني أمية بالأندلس، ولاسيما (عبد الرحمن الناصر)؛ الذي استخلصه لنفسه، ويعد (أبو حفص عمر

¹ - عبد العزيز بن عبد الله: الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل، دراسة منشورة في مجلة المناهل، ص: 83.

² - حسن حسني عبد الوهاب: وثائق عن الحضارة العربيّة بإفريقية التونسية، القسم الأول، ص: 297 وما بعدها.

بن بريق الأندلسي) هو الذي أدخل كتب أستاذه إلى جزيرة الأندلس، وتلقاها عنه جماعة من المختصين بالصناعة الطبية ما بين مسلمين ويهود ونصارى؛ فراجت كتبه أيما رواج، وتُرجمت إلى لغاتهم؛ حيث إن له مصنفات كثيرة في شتى العلوم والمواضيع، وأهمها في الطب، كتاب: «زاد المسافر وقوت الحاضر» في علاج الأمراض، وكتاب: «الاعتماد في الأدوية المفردة»، وكتاب: «البغية في الأدوية المركبة»، و«نصائح الأبرار»، و«قوت المقيم»، و«المعدة أمراضها ومداواتها»، و«أصول الطب»، و«الفرق بين العلل التي تشبه أسبابها وتختلف أعراضها»، و«طب الفقراء والمساكين»، و«طب المشائخ»¹.

ويكاد يقع الإجماع على أن الطب والصيدلة، قد بلغا أوج ازدهارهما في البلاد الأندلسية؛ خلال القرن السادس الهجري/12م، وازدهر الإنتاج في ميدانها حتى أصبح الغرب الإسلامي²، صاحب تجربة باذخة كان لها أثر كبير في مدرسة طليطلة إلى غاية إنشاء مدرسة ألفونسو العالم، وقد غلبت على الطب الإسلامي عموماً، والطب الأندلسي خصوصاً، على مدى القرون الستة الأولى للهجرة؛ المدرسة اليونانية التي تخضع الطب للفلسفة، وتجعله جزءاً منها، وفرعاً من فروعها ابتداء بقول جالينوس إن الطبيب الفاضل فيلسوف كامل، وقد ولع المسلمون بهذه النظرية، ونهضوا باعتمادها منذ انطلاقة إنتاجهم الفكري والعلمي، وخاصة في مجال استنباط الحقائق حول الجسم وطبيعته، والأفاق التي تجتاحه، والأدوية التي تبرئه، ويعتقد العديد من الدارسين أن هذا المذهب التوفيقى بين الطب والفلسفة، كان له أثره العميق في تطور الطب والصيدلة وفهمهما، وكان جل الأطباء إلى غاية القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، يُقسمون الطب إلى علم نظري، وعلم عملي، غير أنهم لا يخرجون العلم العملي على العلم النظري، كما بيّن هذا الأمر (ابن سينا) في كتابه: «القانون»³.

إن أبرز طبيب عربي ظهر في الأندلس في القرن الرابع هو (أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي)؛ صاحب كتاب: «التعريف لمن عجز عن التأليف»، وقد وصفه أحد الجراحين الغربيين بالقول: «لا شك أن (الزهراوي) أعظم طبيب في الجراحة العربية وقد اعتمد واستند إلى بحوثه جميع مؤلفي الجراحة في القرون الوسطى»، ويوصف كتابه بأنه اللبنة الأولى في هذا الفن، وهو أول من ربط الشرايين، ووصف عملية تفتيت حصاة المتانة، واستخرجها بعملية جراحية، وعالج الشلل، وهو أول من استعمل خيوط الحرير في العمليات الجراحية، وقد وصف (لوكلير) الطبيب (الزهراوي) بأنه أعظم ممثل لعلم الجراحة في

1 - حسن حُسنى عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقية التونسيّة، القسم الأول، ص: 297 وما بعدها.

2 - يُقصد بالغرب الإسلامي تلك المناطق الممتدة غرب مصر حتى المحيط الأطلسي، وهي تنقسم إلى المغرب الأدنى (تونس وليبيا)، ثم المغرب الأوسط (الجزائر)، وصولاً إلى المغرب الأقصى، فالبلاد الأندلسية المتمثلة في شبه جزيرة إيبيريا، والتي تشمل اليوم إسبانيا والبرتغال، وهي إقليم يتميز بشمساعته، واتساعه.

3 - عبد العزيز فياللي: الطب والصيدلة في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي نموذجاً (ت: 560هـ)، ص: 246 وما بعدها.

المدرسة العربية، والظاهرة التي لفتت انتباه العديد من الباحثين، والتي امتاز بها كتاب التعريف للزهراوي؛ هو إدراجه بإزاء النصوص صور الآلات، وهو أول تعبير للجراحة كعلم¹.

ويوصف (الزهراوي) بأنه «الطبيب الجراح الصيدلاني، شيخ جراحي الأندلس، وأحد الأطباء الذين استفادت منهم جامعات أوربة اللاتينية، واعتمدت على كتهم في تدريس الطب وممارسته مدة تزيد على خمسة قرون، والناظر في كتاب الزهراوي يرى في شخصية هذا الرجل الأدب والرحمة بالمرضى، والحرص على مصطلحاتهم، والرفق بالتلاميذ، وأول من ترجم للزهراوي هو علي بن أحمد بن حزم (454هـ/1063م)؛ حيث قال في معرض تعداد مؤلفات الأندلسيين في الطب: (كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي، وقد أدركناه وشاهدناه، ولئن قلنا إنه لم يؤلف في الطب أجمع منه، ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع لنصدقن)، وعدّه من بين أربعة علماء من الذين تفوقوا في الأندلس»².

وبالنسبة إلى مكانة الزهراوي العلميّة؛ فقد أشارت دراسات عربية وغربية إلى أن الزهراوي لم يتبع منهج أهل عصره في التنوع من العلوم والتأليف فيها، وإنما تخصص في علم الطب وحده، وكان من أكبر جراحي العرب، وأستاذ الجراحة في أوروبا حتى القرن السابع عشر الميلادي، وكان ظهور أفكاره بمثابة تحول في طرائق العلاجات الطبية، وقد كان بحق من أوائل المساهمين في تطور الطب العالمي والجراحة الطبية، وقد ذكرت بعض الدراسات أن الزهراوي تأثر بمن سبقه من العلماء اليونانيين والسريلانين والهنود والعرب المسلمين، وأخذ عنهم المعارف الطبية، وأضاف إليها بفضل جهوده وعمقه وخبرته، كما صحح بعض الأخطاء التي لاحظها من خلال التجربة والتطبيق، وقد اتصف نقله بالدقة، والأمانة في نسبة الكلام إلى أصحابه، حيث إنه كان يذكر اسم العالم الذي يأخذ عنه³.

وبالنسبة إلى كتابه التصريف، فيوصف بأنه «أول كتاب علمي مصور في تاريخ الطب، ويتسم بالوضوح والبعد عن النظريات، وقد صرف كتاب الزهراوي هذا الناس عن كتب أبقراط وجالينوس وبولس الأجنبي، بعد أن وضع الزهراوي فيه خلاصة تجاربه لخمسين سنة، وقد تكلم الزهراوي في الكتاب على التشريح والطب العام والجراحة في المقالة الأولى والثانية والأخيرة، وتناول في المقالات الأخرى أبحاثاً صيدلانية بحتة...، وفي الحقيقة أن الزهراوي لم يشتهر في العالم العربي إلا بعد ترجمة كتاب التصريف إلى اللاتينية، وشهرته في أوروبا، ولاسيما أن أطباء الأندلس والمغرب ممن استفادوا مما ورد في كتابه كالغافقي، والإدريسي، وابن ميمون وابن البيطار لم ينهوا بذكر الزهراوي، وقد ارتفع الزهراوي بفن الجراحة إلى القمة، ومهد باختراعه عدداً من الآلات الجراحية، والأساليب الفنية لظهور آلية الفن

¹ - عبد العزيز بن عبد الله: الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل، المرجع السابق، ص: 84.

² - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص: 67 وما بعدها.

³ - المرجع نفسه، ص: 72.

الجراحي الذي بلغ أهمية عظي في عصرنا الحالي»¹.

وقد ذكر الباحث (محمود مصري) و(محمد هشام النعسان)، في كتاب: «الجراحة في الطب الأندلسي»، أن في مجال جراحة المسالك البولية؛ كان الزهراوي أول جراح أجرى عملية غسيل للمثانة بوساطة جهاز اخترعه، يعرفه اليوم البشر كافة على وجه البسيطة، وهو المحقن، وفضلاً على ذلك، فهو أول من وصف عملية لتفتيت الحصاة مستخدماً آلة ما زال اسمها باللغة الانجليزية هو الاسم نفسه الذي أطلقه عليها الزهراوي: الكلايب، وفي جراحة التجميل يحق اعتباره رائدها الأول؛ فالتعليم بالمداد أول خطوة من خطوات العملية الجراحية، واستخدام الصنابير يوضح مدى احترامه للأنسجة، وطريقته في علاج الزوائد الأنفية تنم عن عبقرية فذة، وهو أول من اخترع جهازاً لاستئصال اللوزتين، -مقصلة اللوز-، وفي جراحة الفم والأسنان، كان أول من مارس جرد الأسنان وتقويتها، واخترع كثيراً من الآلات التي ما زالت تستخدم حتى اليوم، وهو أول من حاول نقل الأعضاء، ويعتبر الزهراوي كذلك؛ أول من وصف الناعور (الهيموفيليا)، حيث إنه قد شاهد عدة حوادث نزيف في أسرة واحدة وعالجها بالكي².

كما يعد الطبيب (أحمد الغافقي) من أعظم الصيدليين أصالة، ومن أكثر الذين برعوا في مجال علم النباتات خلال العصور الوسطى، وقد صنف كتاباً جمع فيه أقاويل القدماء والمحدثين، وقد درس الطب والصيدلة في الأندلس، ولم يرحها تماماً، وقد أجمعت الدراسات التي تطرقت إلى مكانته العلميّة على أنها تتسم بدقة والعمق، وأن كتاب الأدوية المفردة؛ يُمثل مرحلة انتقال دراسة النباتات من أجل إبراز فوائدها العلاجية، ودراستها دراسة علميّة محضّة تُبيّن خصائصها، وأنواعها، وأماكن وجودها، والطريقة التي اتبعها فريدة من نوعها، ولم يسبقه إليها السابقون، وكثرة المصادر التي اعتمد عليها، وغزارة مادته التي عالجها في كتابه؛ جعلته كتاباً جامعاً وشاملاً بالمعنى الدقيق لشتى العلوم والمعارف المتصلة بالأدوية المفردة منذ العصور القديمة، ووصولاً إلى عصره، كما أغنى الغافقي معارفه بالملاحظات والتجارب الشخصية التي كان ينهض بها، وقد حظي كتابه الأدوية المفردة بعناية فائقة من لدن العديد من الباحثين والدارسين³.

وقد امتلأ القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) بشهرة آل زُهر في الطب، حيث يقول العلامة (عمر فروخ) في هذا الصدد: «كان أولهم أبو مروان عبد الملك بن مروان، وكان بارعاً في الطب، زار مصر وقضى فيها زمناً يطبّب، ثم عاد إلى الأندلس وسكن دانية في أيام مجاهد العامري (408-432هـ)، بعد ذلك انتقل إلى اشبيلية، وبقي فيها إلى أن توفي نحو سنة: (470هـ-1077م)، ومنهم أبو العلاء زهر بن عبد الملك

¹ - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص: 76 وما بعدها.

² - المرجع نفسه، ص: 86 وما بعدها.

³ - عبد العزيز فيلاي: الطب والصيدلة في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي نموذجاً (ت: 560هـ)، ص: 250 وما بعدها.

بن محمد(ت:525هـ-1131م)، برع في الطب، ولمّا يزل في أول شبابه، وكان يرى المريض فيجس نبضه، ويرى قارورة الماء ثم يخبره بما يحس به من غير أن يسأله شيئاً، ومع ذلك فقد كان بارعاً في المداواة وله فيها نوادر غريبة، أما أشهر آل زُهر فهو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء(ت:557هـ-1162م)، وكان طبيباً بارعاً جداً لم يعمل إلا في الطب، ثم كانت له عناية بالمداواة ورعاية المرضى، ومنهم الحفيد أبو بكر بن زهر(ت:596هـ-1199م)، وكان عالماً أديباً طبيباً وشاعراً¹.

وقد ذكرت بعض المصادر أن (أبا العلاء زهر بن زهر) هو أول طبيب أندلسي ورد على المغرب بعد استيلاء المرابطين على الأندلس، وقد كان طبيباً خاصاً ليوسف بن تاشفين بعد أن كان طبيب المعتمد بن عباد بإشبيلية، وقد تمخضت تجاربه العلمية في مجال الطب في المغرب، عن تأليف كتاب: «التذكرة»، وهو مجموعة من الملاحظات التي دمجها لولده ابن زهر، من أجل تعريفه بالأدواء الغالبة في مراكش، والأدوية المناسبة، كما أن هناك «رسالة في أمراض الكلى» كتبها أبو العلاء لعلي بن يوسف، وولده(أبو مروان عبد الملك بن زهر) خدم المرابطين مثل والده، وألف كتاب: «الاقتصاد» لإبراهيم بن يوسف، وقد تحدث في هذا الكتاب عن أطباء عصره؛ حيث ذكر أنهم يختلفون في الاعتناء بالمرضى، وأن الناس يجهلون الطب؛ لأن الطبيب الذي يستشير مريض من المرضى يبادر فيصف له دواء من الأدوية دون تمحيص للحالة في مختلف خواصها².

وقد ذكر الباحث (عبد العزيز بن عبد الله) أن ابن زهر ذكر أنه استدعي «يوماً من الأيام لدى أمير مرابطي فوجد جماعة من الأطباء شباباً وشيوخاً لم يسبق له أن تذاكر معهم، ولكنه تأثر بتجربتهم فجرت المذاكرة حول الداء الذي يشكو منه الأمير، فبادر الأطباء الحاضرون، ووصف كل منهم دواء فلم يوفق في نظر ابن زهر سوى واحد منهم، ومع ذلك لم يدرك سبب الداء، ومما امتاز به وخالف فيه أطباء عصره الأقدمين أنه كان يستعمل الفصد للشيوخ من سبعين سنة فأقل، وللأطفال كذلك؛ حيث فصد ابنه من ثلاث سنوات فأدهش معاصريه، وكان والده أبو العلاء يوصي ببطيخ فلسطين في أمراض الكبد، ويعالج بجس النبض والنظر إلى قوارير البول، وقد سبق لعبد المؤمن أن اختصه لنفسه، وعول عليه في الطب، وله ألف(الترياق السبعيني)، وأنبت كرمة عنب كان يسقيها من ماء مسهل لكراهية عبد المؤمن لشرب المسهلات يعطيه من ثمارها، وقد ألف له كذلك(كتاب الأغذية)، و(كتاب التيسير) قد كتبه أبو مروان بن زهر بطلب ابن رشد كتذييل لكتاب(الكليات)، وقد ذكر ابن زهر في آخر كتابه أن الشخص الذي كلفه بمراقبته في التأليف لم يرقه الكتاب؛ لأنه يخالف التعليمات الصادرة إليه، ولأن فهمه يعسر على من ليس

¹ - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، منشورات دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:04، نيسان-أفريل1983م، ص:592.

² - عبد العزيز بن عبد الله: الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل، المرجع السابق، ص:89 وما بعدها.

عنده مسكة من الطب لذلك ألحق ابن زهر (الجامع) بآخر الكتاب»¹.

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ستة كتب لابن زهر، هي:

1- كتاب التيسير في المداواة والتدبير، الذي ألفه للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد.

2- كتاب الأغذية، الذي ألفه لأبي محمد عبد المؤمن بن علي.

3- كتاب الزينة الذي ألفه لابنه أبي بكر.

4- التذكرة في أمر الدواء المسهل؛ التي ألفها لابنه أبي بكر ليذكره بمبادئ العلاج المسهل، وطرائق

متابعته.

5- مقالة في علل الكلى.

6- رسالة في علتي البرص والبهق الموجهة لبعض أطباء إشبيلية.

وعن كتاب: «الاقتصاد في إصلاح النفوس والأجساد»، تذكر الباحثة (فضيلة بوعمران): «في مقدمة هذا الكتاب المحفوظ بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس، يصرح ابن زهر أنه أهداه إلى إبراهيم بن يوسف بن تاشفين مشيراً إلى أنه أراد أن يجعل منه جملة مختصرة تجمع بين الطريقتين العلاجية والوقائية، وتكون بين يدي الأمير كتذكرة للمواد التي تتضمنها باختصار وينتفع بها مجلسه، ويحتوي الكتاب على سبع مقالات فهذا التقسيم إلى أجزاء متشابهة الحجم (وهذا ما يفسر العنوان) راجع إلى أن الكتاب أعد ليقرأ بالتقسيط بحضور أعضاء مجلس الأمير، ويهدف هذا الكتاب إلى تعميم بعض المفاهيم، وبخاصة ما يتعلق بالعلاج، ويُميز ابن زهر بين قسمين في الطب: أولاً ما يسميه الطب الذي يهدف إلى علاج الأمراض، وهذا ما يعرف اليوم بالطب العلاجي، وثانياً ما يُسميه الرتبة التي تهدف إلى السعي إلى تجنب الأمراض بفضل الترتيب الجيد للحياة، وهذا ما يُعرف اليوم بالطب الوقائي، كما أشار إلى نوعين من الطب، النوع الموجه للجسد، والنوع الموجه للنفس، مضيفاً أن الأول معروف، وأن الثاني أعظم وأهم»².

ويذكر الباحث (محمد هشام النعسان) أن ابن زهر من أوائل الأطباء الذين أبرزوا قيمة العسل الدوائية والغذائية، كما أنه من أوائل الذين عنوا بدراسة الأمراض المتوطنة في بيئة معينة، وهذا ما يتجلى في تذكروته لابنه أبي بكر؛ حيث تكلم فيها عن الأمراض التي كانت تحدث كثيراً في مدينة مراكش، ووصف التهاب التامور، وخراج الحيزوم، كما وصف بإسهاب عملية رفع الحصى من الكلية، وعملية فتح القصبية الهوائية، ومن أبرز أسباب احتلال ابن زهر لهذه المكانة العلمية المرموقة؛ أنه قد تجرد من التقليد، فمع أنه كان جالينوسي المذهب؛ إلا أنه كانت له شخصيته المستقلة، فقد كان يعتمد في كل أعماله على أساليب الاختبار والتجربة والقياس، وهذا ما أثمر كشفه عن أمراض جديدة لم تدرس قبله، إضافة إلى

¹ - عبد العزيز بن عبد الله: الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل، المرجع السابق، ص: 91.

² - فضيلة بوعمران: الحضارة الإسلامية بالأندلس في القرن 8 هجري/ القرن 12 م، ص: 185.

اعتماده على دقة الدراسة السريرية في تشخيص الأمراض ومداواتها، وكذلك تخصصه في علم الطب وانقطاعه إليه، وذلك بعد تمكنه من سائر العلوم¹.

كما يُنَبِّه الباحث (محمد هشام النعسان) في الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع الباحث (محمود مصري)، والموسوم بـ: «الجراحة في الطب الأندلسي» إلى أنه قد قام بجمع ما نُسب إلى ابن زهر من مؤلفات في كتب التاريخ والتراجم؛ فكانت الحصيلة على النحو الآتي:

1- كتاب التيسير في المداواة والتدبير: الذي ألفه للأمير إشبيلية، وهو يعد أضخم كتبه وأشهرها، وقد تحدث في هذا الكتاب عن أطباء عصره؛ فذكر أنهم يختلفون في الاعتناء بالمرضى، وأن الناس يجهلون الطب؛ لأن الطبيب الذي يستشير مريض من المرضى، يُبادر فيصف له دون تمحيص للحالة في جميع خواصها.

2- الأغذية والأدوية: ويرجع سبب تأليف هذا الكتاب إلى أمر من الأمير عبد المؤمن الموحي، وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ مخطوطة.

3- الاقتصاد في صلاح الأنفس والأجساد: وقد قام ابن زهر بتأليف هذا الكتاب عام: 515هـ، لإبراهيم بن يوسف بن تاشفين، وتوجد منه عدة نسخ مخطوطة منها نسخة بالخرانة الحسنية في الرباط.

4- كتاب الزينة: وهو مفقود، ويعتقد بعض الباحثين أنه هو كتاب الاقتصاد نفسه.

5- تذكرة إلى ولده أبي بكر في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه.

6- مقالة في علل الكلى.

7- رسالة في علتي البرص والبهق؛ وقد كتب هذه الرسالة إلى أطباء إشبيلية.

8- تذكرة في علاج الأمراض؛ كتبها لابنه أبي بكر عندما شغف بالطب، وتعلق بعلاج الأمراض.

9- تفضيل العسل على السكر؛ وهذا الكتاب موجود في المكتبة العبدلية، ويذكر الباحث (محمد هشام النعسان) أنه لم يذكره أحد من مؤرخي العلوم، وقد نشر الخطابي فصولاً منه في كتابه: «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية».

10- القانون: ألفه للخليفة الموحي، وهو موجود في المكتبة العبدلية، ولم يذكره أحد من مؤرخي العلوم.

11- الترياق السبعيني: وقد ألفه للخليفة الموحي عبد المؤمن، ونهض باختصاره عشاريًا، واختصره كذلك سباعيًا، ويُعرف هذا الكتاب كذلك بترياق الأنتلة².

¹ - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص: 110.

² - المرجع نفسه، ص: 111 وما بعدها.

4. خاتمة

يُجمع الدارسون-أو يكادون- على أن طبيعة براري الأندلس المتنوعة، وجبالها الغنية بشتى أنواع النباتات؛ قد شجعت أطباء الأندلس على التعمق والتوسع في ميدان البحث في الأعشاب والأدوية، كما أنهم أفادوا من مؤلفات القدماء، مثل كتاب: «الأدوية المفردة» لأبي جعفر الغافقي؛ الذي نهض بتلخيصه ابن العبري، وقد وصل إلينا التلخيص دون الأصل، ومثل كتاب: «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» لابن البيطار؛ الذي ألفه في مصر، وصار منذ ذلك الزمن عمدة الذين يشتغلون بهذا الفن، وقد اختصره ابن جزلة (755هـ/1354م)، وقد سُمي المختصر: «ما لا يسع الطبيب جهله»، واختصره كذلك محمد بن يحيى العزفي (786هـ/1366م)، في كتاب وسمه ب: «الاكتفاء في طلب الشفاء»، وقد لاحظ العديد من الباحثين الذين أرخوا للطب الأندلسي؛ أن عدداً غير قليل من أطباء الأندلس، قد اهتموا بما يكثر حدوثه في بلادهم من الأمراض البلدية؛ فهذا الطبيب الزهراوي يصف حالة من حالات الناعور عند أسرة في البلاد الأندلسية، وهذا الطبيب الكبير ابن زهر يشير إلى جملة من الأمراض التي كثيراً ما تحدث في مراكش، وهذا ما نلقيه عند الطبيب محمد اللخي الشقوري في كتابه: «تحفة المتوسل»، وقد تبنت عناية علماء الأندلس بالوقاية وحفظ الصحة في أكثر مؤلفاتهم، وقد خصص بعضهم كتاباً كاملة لموضوع محدد في هذا الشأن، مثل: ابن الخطيب السلماني، وابن خلسون، وقد انفرد بعض علماء وأطباء الأندلس بالتأليف في الوباء وأسبابه، وأصنافه، وطرائق الوقاية منه، ومن بين هؤلاء الطبيب ابن خاتمة الأنصاري؛ الذي خصص كتاباً مستقلاً للحديث عن وباء الطاعون؛ الذي اجتاح عدة جهات من العالم، سنة: (749هـ/1347م)، ويعد ابن خاتمة أول طبيب في العالم عني عناية خاصة بوصف وباء الطاعون ووصف شاهد عيان، وقد ركز على علاماته وأصنافه وعلاماته ووسائل الوقاية منه، وقد أشار إلى بعض الحالات التي عالجها، ومن بين الأندلسيين الذين كتبوا في هذا الموضوع ابن الخطيب السلماني، ومحمد الشقوري اللخي¹.

وقد وسم ابن الخطيب كتابه ب: «مقنعة السائل عن المرض الهائل»؛ وهي رسالة طبية تطرق فيها ابن الخطيب للطاعون الذي حل بالأندلس، وحوض البحر الأبيض المتوسط في سنة: (749هـ/1347م)، أما كتابه المتصل بحفظ الصحة، فعنوانه: «الوصول لحفظ الصحة في الفصول»؛ وهو كتاب طبي تذكر المصادر أنه ألفه سنة: 771هـ بغرناطة، وتُشير دراسات كثيرة إلى أن الأندلسيين كانوا أول من جعل من علم الجراحة علماً قائماً بذاته متصلاً بمعرفة التشريح؛ فالزهراوي هو أول من أفرد الجراحة والجبر بمقالة تُوِّلف جزءاً كاملاً من موسوعته الطبية الكبرى، وقد امتاز أطباء البلاد الأندلسية غالباً في مؤلفاتهم بالدقة في المصطلحات، ووضوح العبارة فيما صنفوه؛ حيث لاحظ العديد من علماء اللُّغة العربيّة أن ابن زهر وابن رشد كانا يكتبان بلغة عربية سليمة، تتسم بميلها إلى الاختصار والاقتضاب والقصد في التعبير؛

¹ - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص: 33 وما بعدها.

بل إن بعض المؤلفات تكاد تكون كتباً أدبية، كما تجد ذلك عند ابن طلّوس، وابن خلّصون، وابن خاتمة، وابن الخطيب، والشقوري، وقد كانت الأندلس الطريق الرئيس؛ الذي انتقلت منه العلوم إلى أوروبا، وذلك من خلال التعايش بين المسلمين واليهود والنصارى من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الترجمة إلى اللغات الأوروبية، والتي انطلقت في منتصف القرن العاشر الميلادي¹؛ فالأندلس العربية تحتل موقعا متميزاً في العطاء الحضاري الإنساني، والعالمي، فمما لا يشوبه ريب، ولا يخامر شك أن دولة الإسلام في الأندلس قد أرسّت دعائم حضارة باذخة؛ تعايشت فيها الأجناس والأديان، وتثاقفت فيها اللغات والثقافات، وانصهرت فيها الطاقات على تنوعها؛ فأثمرت مجتمعاً حياً متفاعلاً، مبدعاً تحققت للإنسان فيه، كإنسان كرامته، وكفلت له حرّيته وحقوقه، وثمرت سعيه وعطاؤه، ولعل أبرز جوانب هذه الحضارة قيمة وإشراقاً، ما يتعلق بمسألة التسامح الذي ساد الأندلس الإسلامية تجاه النصارى واليهود الذين كانوا يشكلون شريحة مهمة من شرائح المجتمع الأندلسي؛ فقد عاش اليهودي والنصراني إلى جنب المسلم؛ حياة ملؤها التآزر والتعاطف والتراحم والمشاركة الفاعلة المثمرة، ولقد شكّلت الفسحة الأندلسية حيّاً إنسانياً ممتازاً للحوار والتفاعل بين الأديان السماوية الثلاثة، وأكثر منها فقد شهدت هذه الفسحة العصر الذهبي للثقافة العبرية التي اتخذ شعراؤها وأدباؤها وعلمائها ومفكرها العربية أداة تعبير وتواصل وتفكير دونوا بها خير ما جادت به قرائحهم. بل إنّ كثيراً من النصارى واليهود والصقالبة احتلّوا مراكز سامية في الحكم، وتبوأوا مراتب ممتازة في الحياة العامة، فكان منهم الوزراء والشعراء والشاعرات والأطباء والموسيقيون. وقد بدا الأندلسيون في الأعين منصفين بأمّ فضائل المدنية، فضيلة التسامح المطلق، والحوار والتفاعل مع العناصر الأخرى لدرجة أثارت إعجاب الأعداء قبل الأصدقاء على نحو ما ذهب إليه غوستاف لوبون²، غير أن هناك من تنكّر للدور الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية الأندلسية في نهضة أوروبا في مجال الطب؛ حيث يذكر كرومبي في كتابه: «العلوم في القرون الوسطى» أن روجير مدين للأطباء البيزنطيين، وبولس الأجنبي أكثر مما هو مدين للأطباء العرب، وهذا القول في الحقيقة مجحف لا يطابق الواقع لجملة من الأسباب؛ من بينها أن جميع العلوم اليونانية وغيرها وصلت إلى الغرب عن طريق العرب، وأن روجير ساليرنو كان يُعالج المرضى على الطريقة العربية باستعمال المراهم والذورات والرفائد والخرق والرباط، وهي الطريقة الشائعة عند العرب³، ولاسيما في حالات النزيف.

¹ - محمود مصري ومحمد هشام النعسان: الجراحة في الطب الأندلسي، ص:33 وما بعدها.

² - إبراهيم القادري بوتشيش: المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي، ص:22، وما بعدها.

³ - بومدين كروم: ملامح الحوار الديني في الحضارة الأندلسية، ص:21 وما بعدها.

5. قائمة المراجع:

• المؤلفات:

- 1- بوعمران، فضيلة، 2008م، الحضارة الإسلامية بالأندلس في القرن 8هجري/القرن 12م، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى.
- 2- حسن، حُسنِي عبد الوهاب، 1965م، ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقية التونسيّة، تونس، منشورات مكتبة المنار.
- 3- العوبي، رايح، 2003م، الطبابة تاريخ وقواعد وأخلاق، الجزائر، منشورات مؤسسة المعارف للطباعة والنشر.
- 4- فروخ، عمر، 1983م، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، لبنان، منشورات دار العلم للملايين.
- 5- فيلاي، عبد العزيز: 2008م، الطب والصيدلة في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي نموذجاً (ت: 560هـ)، الجزائر، منشورات دار المعارف العلميّة.
- 6- قرشي، محمد علي، 2008م، التعليم الطبي في الأندلس في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى.
- 7- كروم، بومدين، 2007م، ملامح الحوار الديني في الحضارة الأندلسية، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر.
- 8- مصري محمود ومحمد هشام النعسان، 2005م، الجراحة في الطب الأندلسي، الإمارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي لمدينة أبو ظبي.

المقالات:

- 1- بن عبد الله، عبد العزيز، 1984م، الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل، مجلة المناهل، مجلة دورية تصدرها وزارة الشؤون الثقافية بالمغرب الأقصى، العدد: 12، ص: 84-119.
- 2- (بوتشيش) إبراهيم القادري، 1994م، المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي، مجلة دراسات أندلسية، عدد: 11، ص: 19-56.
- 3- (بوفلاحة) سعد، 2005م، حوار الثقافات في الغرب الإسلامي، مجلة المنار الجديد، عدد مزدوج 31/32، ص: 47-89.

Bibliography List

1. Books:

- 1- Bouamran, F. 2008. Islamic Civilization in Andalusia in the 8th century Hijri/12th century. Algeria, publications of the Supreme Islamic Council.
- 2- Hassan, H. 1965. papers on Arab civilization in Tunisia. Tunisia, Manar Library publications.
- 3-Al-Aoubi, R. 2003. Medicine History -Rules and Ethics-. Algeria, Al-Ma'araf Foundation Publications for Printing and Publishing.
- 4- Faroukh, O. 1983. History of Arab Thought to the Days of Ibn Khaldoun. Lebanon, Dar al-Alamlilmalayin publications.

5-fillali, A. 2008. Medicine and Pharmacy in Andalusia in the 6th century Hijri (12th CE) Abu Jaafar Ahmed bin Mohammed Al-Ghafqi Model (T: 560H), Algeria, Dar Al-Maaref Al-Ilmia publications.

6-Karshi, M. 2008. Medical Education in Andalusia in the 6th century Hijri (12th CE). Algeria, publications of the Supreme Islamic Council.

7-Krom, B. 2007. Features of religious dialogue in Andalusian civilization. Algeria, publications of the Supreme Islamic Council of Algeria

8-Masri, M;& Al-Na 'asan, M. 2005. Surgery in Andalusian Medicine. United Arab Emirates, publications of the Cultural Complex of Abu Dhabi.

2. Articles:

1-Bin Abdullah, A .1984. Andalusia and Morocco unified nationa. Al-Manhal magazine, periodical magazine published by the Ministry of Cultural Affairs of the Far Maghreb, No. 12, pp. 84-119.

2-Buchish I. 1994. Almoravids and the policy of tolerance of proponents of Andalusia, a model of Andalusian cultural tender, Journal of Andalusian Studies, No. 11, p. 19-56.

3-Boufalaka ,S. 2005. Dialogue of Cultures in the Islamic West. Al-Manar Al-Jadeed magazine, dual issue 31/32, pp. 47-89.



منظومة القيم الروحية في المشروع العمراني الخلدوني

The system of spiritual values in the Khaldunian project

د/ عماد المرزوق *

جامعة زايد، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، الامارات العربية المتحدة
Imad.ELMerzouk@zu.ac.ae

تاريخ النشر: 2023/11/15

تاريخ القبول: 2023/11/06

تاريخ الاستلام: 2023/07/26



ملخص: يعدّ البحث في منظومة القيم الخلدونية أحد أشكال الدرس المعرفي الهادف، فبالنظر الأول: افتتاح التراث، وبالنظر الثاني: تقويم تصوراتنا للموروث التاريخي الموصول بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسنن الله في الكون، لأجل ذلك نعدّ إحياء هذه المعرفة في زماننا تشييدا لقراءة تأملية وتحقيقية للنص المؤول الذي حرص دعاة التغريب والتثقيف بسطها في أرجاء الفكر العربي، غير أن استقراءنا لمرجعية ابن خلدون وأسلوبه في سرد التاريخ، سيعيد المفاهيم المهجورة، ويسهم في بناء مناهج جديدة تعتمد مبدأ المطابقة بين الوحي والواقع، والخبر أو القضية، وتفسير الملاحظات المباشرة وغير المباشرة بلغة علمية، تؤكد حضور الغيب وحظوته في الفكر الخلدوني، كما أن تأكيد ابن خلدون في المقدمة اعتبار علم التاريخ من العلوم العقلية، لا يعني البتة انتمائه إليه بقدر ما هو وسيلة لتحقيق المقصد.

إن مُسَلِّمة القيم الروحية كفاعل أساس لاستقرار الحضارة ومجالاتها الحيوية، لنعدّها دعامة لإقامة للعمران، والمدخل الأساس لدراسة الفكر الخلدوني، قراءةً تخرجنا من دائرة التأويل إلى فضاء التقصيد، القائم على استحضار الظروف المحيطة بابن خلدون وتأليفه، والقواعد المؤسسة لمنتوجه المعرفي.

الكلمات المفتاحية: منظومة القيم؛ المشروع الخلدوني؛ النهضة الحضارية؛ العمران البشري؛ نظرية الاعمار.

Abstract: Research into the Khaldunian value system is one of the forms of focused cognitive study, **in the first aspect:** examining our heritage, **in the second aspect:** evaluating our perceptions of the historical heritage related to the Holy Book and the Sunnah of His Messenger, may God bless him and grant him peace, as well as the Sunnah of God in the universe.

For this reason, we consider the rebirth of this knowledge in our time as a basis for a strange contemplative reading of the interpreted text, which was spread by supporters of Westernization in all forms of Arab thought.

However, our extrapolation of Ibn Khaldun's authority and his method of narrating history will bring back abandoned concepts and contribute to building new approaches that rely on the principle of matching between revelation and reality, The proposal or the declaration, and interpreting direct and indirect observations through a scientific approach that confirms the presence of the unseen and its importance in Khaldunian thought.

*المؤلف المراسل.

Likewise, Ibn Khaldun's assertion in his book "The Introduction" that the science of history is one of the rational sciences does not mean at all that it belongs to it as much as it is a means to achieve the goal.

The axiom of spiritual values as a foundational factor for the stability of civilization and its vital areas, let us consider it as a pillar for establishing construction, and the basic entrance to the study of Ibn Khaldun's thought, a reading that takes us out of the circle of interpretation and into the space of reasoning, based on recalling the circumstances surrounding Ibn Khaldun and his writings, and the foundational rules of his cognitive product.

Keywords: value system; the Khaldounian project; civilization renaissance; human habitation; age theory.

1. مقدمة:

نستفتح بالذي هو خير ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه:

استوقفتني عبارة ساقها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، يقول فيها "إنَّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والتَّرف هي عين الفساد، لأنَّ الإنسان إنَّما هو إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره... وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة"¹.

إن تلمس القيم الروحية كمركز للمعارف الانسانية، لنعدّه مؤشرا أساسا لقيام الحضارة واستقامة العمران²، وإن الاحتكام إليها أصالة يؤسّس لنظرية فكرية متكاملة.

إن استنباط هذه المنهج يستلزم دراسة المرجعية العرفانية المنتجة لفكر يصدق تسميته "خلدونيا".

فإلى أي حدّ يمكن للجدور العرفانية الخلدونية صياغة فكر متعدّد الأبعاد متّحد المقصد؟ وما هو الدور الذي تؤديه القيم الروحية في النهضة الحضارية؟ وما صلاحها بعلم العمران الخلدوني؟ ...

هذه الاسئلة وغيرها ستشكل محور هذه الدراسة الموسومة بـ"منظومة القيم الروحية في المشروع العمراني الخلدوني".

-أهمية البحث: تتغيا هذه الورقة تحقيق جملة أهداف، بعضها تأسيسي، وآخر إجرائي:

1-الأهداف التأسيسية:

-إعادة قراءة المشروع العمراني الخلدوني، ضمن دائرة السنن الإلهية في الأنفس والآفاق، بعيدا عن توجهها المستشرقين، وتقصيدات المغرضين لفكر ابن خلدون العمراني.

-لفت نظر الباحثين، لكون المشروع الخلدوني هو الامتداد الطبيعي للفكر الرشدي، إذ نجد هذا الأخير في أحد فصول كتابه الضروري في السياسة، يؤكد هذا المعنى: "مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم

¹- عبد الرحمن، ابن خلدون أبو زيد (ت 808هـ): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، 468/1.

²- إن فقدان تلكم القيم يعرض الانسان لانتكاسات الهمم والزوال، وسبيل استقامة أمره امتلاكه زمام القيادة الحضارية الشاملة وفق شروطها المعتبرة أول هذه الشروط "التغيير الداخلي"، الذي يمتد إلى كافة المسافات الاخلاقية وسائر المكونات النفسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الانسان فردا وجماعة من مواجهة حركة التاريخ.

المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك من أول القائمين فيهم "يوسف بن تاشفين"....، وذلك لأن السياسة التي ناهضته في ذلك الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية لدولة الموحدين"¹. وبالتالي فمنظومة القيم الروحية والشرعية، هي المرجع الأصلي، ومصدر الشرعية السياسية...، والضابط الحاكم في هذه المعادلة، وبفقدانها تفقد الدولة بوصلتها، وقدرتها على رعاية الاجتماع البشري في شتى وجوهه ومجالاته الحيوية.

2- الأهداف الإجرائية:

- لما نالت منظومة القيم تلکم المكانة في رعاية الحضارة، واستقامة العمران البشري، فإن إلحاقها بدائرة القواعد التشريعية والتكوينية، محدّد ومعيّار لفهم حركة التاريخ والاقتصاد والسياسة... والاجتماع البشري المنضبط لتلك القيود الحاكمة، لا العكس. ولتحقيق ذلك الغرض:

- أكدت على محورية الرؤية القرآنية للحضارات، وللقيم...، في المشروع الخلدوني: مثال ذلك، توجيه ابن خلدون الذكي للفروق الجوهرية بين الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة².

- التركيز على القيم الروحية-الأخلاقية، باعتبارها الضابط لاستمرارية كافة الأنشطة الإنسانية.

- التركيز على القواعد العامة التي صاغها ابن خلدون، -وهي في نظري كليات تشريعية وكونية تؤطر حركة الحضارة-، وفق ثلاثة أطر للقياس: قانون المنع، وقانون الدفع، وقانون الرفع.

-منهج البحث:

اعتمدت في إعداد هذه المقالة على جملة مناهج تتناسب وطبيعة الموضوع، وكذا نوعية الأسئلة التركيبية التي صُغتها، أملا في إعادة الدرس الخلدوني لدائرة الحضارة الإسلامية، بعيدا عن تأويلات الحدائين، وجناية المستشرقين:

- المنهج الاستقرائي: من خلال جرد أبرز النصوص المجلية حضور هذا البعد القيمي في صياغة مشروع يصدق عليه "خلدونيا".

- المنهج التحليلي التركيبي: فإذا كانت معظم دراسات المعاصرين، تسعى لوضع مقارنات غير متوازنة بين مشروع ابن خلدون، وكتابات المستشرقين الذين درسوا مشروع ابن خلدون، فهُم بين دائرتين: 1- طائفة تؤول نصوصه خارج سياقاته التشريعية والقيمية، 2- وأخرى تفكّك كلي المشروع الخلدوني، بما

¹ - ابن رشد: الضروري في السياسة، ص 188.

² - انظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر (1/ 239-238): «وَأَنَّ الْمَلِكَ الطَّبِيعِيَّ هُوَ حَمَلُ الْكَافَّةِ عَلَى مَقْتَضَى الْغُرْضِ وَالشَّهْوَةِ وَالسِّيَاسِيِّ هُوَ حَمَلُ الْكَافَّةِ عَلَى مَقْتَضَى النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ فِي جَلْبِ الْمَصَالِحِ الدَّنْيَوِيَّةِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ وَالْخِلَافَةِ هِيَ حَمَلُ الْكَافَّةِ عَلَى مَقْتَضَى النَّظَرِ الشَّرْعِيِّ فِي مَصَالِحِهِمُ الْأُخْرَوِيَّةِ وَالْدَّنْيَوِيَّةِ الرَّاجِعَةِ إِلَيْهَا إِذْ أَحْوَالُ الدَّنْيَا تَرْجِعُ كُلُّهَا عِنْدَ الشَّرَاحِ إِلَى اعْتِبَارِهَا بِمَصَالِحِ الْآخِرَةِ فَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ خِلَافَةٌ عَنِ صَاحِبِ الشَّرْعِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدَّنْيَا بِهِ فَافْهَمْ ذَلِكَ وَاعْتَبِرْهُ فِيمَا نَوَّرَهُ عَلَيْكَ مِنْ بَعْدِ وَاللَّهِ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ»

يخرجه عن دائرة الرؤية الكونية التوحيدية. لأجل ذلك، يكون تحليلي لتكلم النصوص، راجع بالأصالة لطبيعة المشروع الخلدوني-منذ مهده الأول-، إذ يستند لسنن الله تعالى في الكون والأفاق، وبالتالي، لإعادة تحليلنا لتكلم النصوص بالشكل الأصيل، سيعيد الصلة بين أصل التراث الحامل للمعرفة، والذات الخلدونية المستوعبة له، ثم أفاق أعمال هذا التراث تبعا لآليات قياس دقيقة، وقواعد شرعية وكونية مرعية..

-الدراسات السابقة:

-عبد الرازق، عماد الدين إبراهيم، أزمة الحضارة والإنسان في فكر ابن خلدون. نقد وتنوير، مج2. 2021، ع7، ص 153-162: ركز الباحث في بحثه على ظاهرة "التشيؤ"، حيث أصبحت قيمة الإنسان تقاس بما ينتجه من سلع وخدمات، معتبرا أن ابن خلدون قد ناقش موضوعاتها عند حديثه عن الحضارة وأزمة الإنسان، إذ رأى أن انهيار حضارات الأمم مرتبط ببعدها عن المبادئ والقيم، لا على أساس مبدا الصدام والصراع كما تقول النظرية المعاصرة عند صمويل هانتجتون.

-أبو حوسة، موسى محمود. 2001. الديموغرافية الاجتماعية و أصولها المنهجية عند ابن خلدون: تحليل نظري، مؤتة للبحوث والدراسات: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج16، ع3، ص61-85: هدفت هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على فكر ابن خلدون الديموجرافي، وبخاصة ما أشار إليه في المقدمة، في علاقة الزيادة السكانية بالرفاه والتنمية الاقتصادية من ناحية، وعلاقة الحجم السكاني بالناحية السياسية من ناحية أخرى، وقد عدّ الباحث ابن خلدون المصدر الأول والأصيل للبحوث الديموغرافية، وهو بذلك سابق في رؤيته وطرحه للموضوع كلا من مالثوس وماركس وكورادوجيني وأصحاب نظرية الحجم الأمثل للسكان.

-ابن يمينة، راشدي وحمداوي، محمد مأمون. 2018. القيم الأخلاقية والسلطة السياسية عند ابن خلدون، مجلة الكلمة، مج، 25، ع. 101: في هذه الدراسة لم أجد فيها إشكالية معرفية تخصّ نظرية ابن خلدون العمرانية والقيمية. ولا ما يمكن الإفادة منه بشكل مباشر ودقيق.

-مراد، فوزية محمد علي، القيم الروحية ودورها في قيام الحضارات وسقوطها عند ابن خلدون، مجلة كلية الآداب، جامعة مصراتة، ع8، 2017، عدد الصفحات: 297 – 269 : تناولت هذه المقالة رؤية ابن خلدون لمفهوم الحضارة رابطا إياها بمفهوم العمران، ومبينا أسبابها، ومظاهرها، وأسباب اندثارها، وانحطاطها، وقد سعى الباحث إلى إيضاح تأثير القيم الروحية في قيام الحضارة، وأقولها، معتبرا أن السبب الرئيس لسقوط الدول في التاريخ القديم، والحديث ليست الثورات الخارجية، ولا في الاعتداء الأجنبي، وإنما يكمن في تفتت البنية الداخلية للإنسان، فتسيطر عليه مقومات الحضارة وتتمكن منه وتهافت القيم الروحية عنده، ويسود المرض داخل المجتمع ويتفشى الترف، والأنانية، وحب المال، والطمع، وحب الدعة، والراحة، والسكون، والوصول إلى السلطة، والملك والرياسة؛ وبالتالي تسقط

الحضارة لتقوم مكانها حضارة أخرى أكثر شباباً وحيوية من الحضارة السابقة.

-غانم، جريدة. 2021. المعركة الروحية والأخلاقية من أجل الحضارة عند ابن خلدون، معارف، مج. 16، ع 2، ص: 890-872: ركز الباحث في هذه الدراسة على البعد التاريخي في الخطاب الخلدوني، معتبراً أن إعادة النظر في كيفية استنطاق التجربة الخلدونية لتفكيك الشروط التاريخية والدينية والقيمية في انبثاق الفعل الحضاري إيجاباً أو سلباً، ماضياً وحاضراً، مدخلاً أساساً لمقارعة الصراع الحضاري التاريخي مع المنظومات القيمية للآخر.

-هناك دراسات أخرى أوردتها بلائحة الاحالة: رقم: (27).

-خطة الدراسة:

قسمت هذه المقالة إلى ثلاثة مباحث، بعد المقدمة والخاتمة، على النحو الآتي:

1.1 مقدمات مصطلحية:

إن تحديد مفهوم واضح للمصطلحات الواردة في هذه الدراسة والعناية بها، حقيقة لا تؤدي مفعولها دون النظر في الموجبات الداعية لاستحضارها ثم تحليل عناصرها وتوظيفها في الفضاء المعرفي، وهذا يستلزم منا اعتبار الموجبات الآتية:

1.1.1 الموجب اللغوي:

جريا على عادة علمائنا في تصدير أبحاثهم ودراساتهم بمقدمات حدودية يتولون فيها تحديد مدلولات المصطلحات التي يودون استعمالها، نبدأ بتحديد دلالات أهم المصطلحات الواردة في عنوان الموضوع، سواء من حيث اللغة أو الاستعمال على النحو الآتي:

-ماهية القيم: (على المستوى البحث اللغوي):

من خلال مراجعتنا للمعاجم اللغوية، يمكننا إلحاق اللفظة بأصلها المادي " ثَمَنُ الشَّيْءِ بِالتَّقْوِيمِ، ... وَكَمْ قَامَتْ نَاقَتُكُ أَيُّ كَمْ بَلَغَتْ¹، كما يمكن إلحاقها بشق معنوي " حيث تعني الإصلاح، ف"قيّم الشيء أي أظهر ما فيه من إيجابيات وسلبيات"²، ولعل هذا المعنى الثاني ينسجم مع ما أورده الراغب الأصفهاني في مفرداته، ووافقه عليه زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في مختار صحاحه، حيث تدل على كون الشيء "ثابتاً مقوماً لأمر معاشهم ومعادهم"³.

¹ - جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة - 1414هـ: 500/12.

² - المعجم الوجيز، مصر، مجمع اللغة العربية، ط4، 1994م.

³ - الحسين بن محمد الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412 هـ: ص691. زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ/1999م: ص 262.

- ماهية القيم: (على المستوى البحث الاصطلاحي):

عرفها بعضهم بأنها "صفات أو مثل أو قواعد تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير بها النظم والأفعال لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها"¹، أو هي "مجموعة المعايير والفضائل التي جاء بها الإسلام، ثم أصبحت محل اعتقاد واعتزاز لدى الإنسان عن اقتناع واختيار، ثم صارت موجّهات لسلوكه ومرجعاً لأحكامه في كل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال تنظم علاقته بالله، وبالكون وبالمجتمع، وبالإنسانية جمعاء"²، كما عرفها آخرون بأنها: "حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتدياً بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك"³.

ومنهم من ربطها بمفهوم كلي الشريعة، فقال "القيم: مجموعة من الأوامر والنواهي التي تجعل سلوك الإنسان متطابقاً مع قواعد الشرع الحنيف والتي تشمل عقيدة الإنسان وعبادته ومعاملاته، مع بني جنسه، وعلاقته مع الكون الذي يعيش فيه، وتكون نابعة من القرآن الكريم والحديث الشريف"⁴.

ويلاحظ من هذه التعريفات أن جميعها مترابطة مع بعض في الجوهر باعتبار القرآن الكريم والسنة المطهّرة هما مصدر القيم، ومن خلالها يحكم على الإنسان وما يصدر عنه من أقوال وأفعال، ولأنها تحدّد علاقته بربه ومع نفسه ومع الآخرين.

كما رأى آخرون أن لفظ "القيمة" اسم هيئة يدل في الاستعمال العادي على "قدر الشيء أو مقداره"، ويدل في الاصطلاح على معان تختلف بحسب المجالات التي يرد فيها اختلافاً يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي.

هذا عن دلالة القيمة، في جانبه اللغوي والاصطلاحي، فماذا إذن عن مجال استعمالها في جانبها الفلسفي؟

- ماهية القيمة (في جانب استعمالها الفلسفي):

تفيد القيمة المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه"¹، أي أنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنين: استحقاق التوجه إليه واستحقاق التطبيق له، وبناء على هذا التحديد الفلسفي الاجمالي لكلمة "قيمة"، استعمل الفلاسفة قديماً، لفظ "المثال"، أو مثل الخير والحق والجمال، وحديثاً مثل "الحرية والمساواة والعدل"، في حين اختص علماء الأصول بلفظ

¹- انظر: عبد الرحمن الزيندي: الفلسفة وقضايا العصر، دار إشبيلية، الرياض، ط1، 1418هـ.

²- بكرة عبد الرحيم: القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا دراسة ميدانية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، مصر، 1985 م.

³- زهران، حامد: علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1424هـ.

⁴- عثمان، أحمد: القيم الحضارية في رسالة الإسلام، دار السعودية، الرياض، ط1، 1402هـ.

"المصلحة"، أو المصالح المستنبطة من النصوص الشرعية، وهي الدين والنفوس والعقل والنسل والمال¹. ومن جهة أخرى، يمكن تحديد ماهية القيم اعتماداً على تعاريف تكشف دور الذات في تقدير القيم عقلاً والتعلق بها وجداناً وممارستها سلوكاً، ممّا تبرز معه مسؤولية النفس في تبني القيم واكتسابها وتمثلها. فتحيل كلمة **Valeur** (في أصل استعمالها باللغة الفرنسية) على فكرة البسالة والقدرة البدنية، ففي اللاتينية تدل كلمة **valere** على قوي صارم، ثم صار مدلولها بالقاموس الفرنسي، ما يمثل قيمة شيء، وحكم قيمة، حكم التصريح بتقدير.

وعرفت كذلك بأنها عبارة "عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفصيل أو عدمه على أشياء معينة". وأنها تقدير تقوم به تجاه شخص أو نشاط حسب ما يمكن تحصيله منه، وتشكل مجموع القيم المعتمدة النظرة إلى العالم²، وهي معتقدات راسخة تملّي على الإنسان سلوكاً معيناً في ظروف اجتماعية معينة، فهي تخلق السلوك وتوجهه في الاتجاه الذي يتوافق معها باعتبارها مجموعة من التنظيمات النفسية لأحكام فكرية وانفعالية تعمل بتوجيه الأفراد وإراداتهم لتحقيق غايات محدودة³، كما تعتبر الثقافة وضمونها المعتقدات السائدة مجالاً خصباً لتبلور القيم وترسخها في النفوس، فكل ثقافة تتجه إلى الاعلاء من شأن أخلاق ومواقف ومسلمات اعتقادية وعادات وتقاليدها معينة، وغالباً ما تساق كلمة القيم الاخلاقية لتحديد مجموع المبادئ المشتركة بين عدد كبير من الناس لتوجيه سلوكهم في علاقاتهم مع غيرهم، ولقد ظهرت في دراسة التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية كثيرة، حسبنا منها البدعة المنكرة التي تقول بأن العطاء الفكري والقيمي في الغرب الإسلامي تميز بكونه عطاء عقلانياً برهانياً محضاً⁴، ويكون ردنا على هذه الدعوى بدفوعات تفيد سيادة النظام القيمي الأخلاقي- تصورها وتصرفاً- وهو ما نحاول تجليته بتسليط الضوء على آثار القيم الإسلامية في المشروع العمراني لابن خلدون.

- مفهوم العمران: تعريفه، موضوعه:

يشكل مفهوم "العمران" محورياً معرفياً يربط بين محتوى علم العمران ويحدد ماهيته، فالدراسات التي فشلت إلى حدّ ما في اعتبار الدلالات الأساسية التي يحملها المفهوم⁵، تواجه مشكلة الاختزال في تحديد

¹ - طه عبد الرحمن، تعددية القيم، وما مداها وما حدودها؟ ص 11-12.

² - معجم علوم التربية، م، س، المجموعة، سلسلة علوم التربية 9-10، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1994م.

³ - انظر عبد السلام الأحمر: المسؤولية أساس التربية الإسلامية: محاولة في التأصيل، الرياض، طوب برس، ط1، 2007، ص38.

⁴ - توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، ص 196، مسكويه: مقدمة عبد الرحمن بدوي: الحكمة الخالدة، ص 7-10.

⁵ - من جملة تلك الدراسات:

L.Tibawi." review of ibn khaldun:the Muqaddimah."Trans.Franz Rosenthal.Islamic Quarterly.vol.V.no1&2(AAPRIL & JULY.1959)pp.79-81;Nurullah Aradic."beyond°science as a vocation:civilizational epistemology in weber and ibn khaldun" assia journal of social sciences.36(2008)p460;Maan Ziyadeh. Khaldunism:the pros and cons of multi-dimensional doctrine (Beirut: oriental institute der deutschen morgenlandischen gesellschaft1998); Fuad baali;the science of humain social organization:confcting views on ibn khaldun s llm al-umran(Lewiston,N.Y:Edwin mellen press,2005).....

طبيعة هذا العلم وتطبيقاته، وتمهيدا لبيان صورة أكثر شمولاً للمصطلح، كان لا بد من العودة إلى نصوص "المقدمة" لاستقراء وتبعية كيفية توظيف واستثمار المفهوم وتوابعه، فمفهوم العمران في الفكر الخلدوني ليس من جنس المفاهيم البسيطة، بل هو مركب ذو معان متداخلة، تحددها مستويات مختلفة، وقد جاء استعماله في المقدمة على أوجه متعددة، وتعدُّ هذه الأخيرة مفتاحاً لتفسير غيرها من الظواهر؛ إذ ارتبط بمجموعة من القضايا الإيجابية والسلبية¹؛ كما تحدث ابن خلدون في بيانه لمفهوم العمران عن ثلاثة أنماط من التجمعات البشرية: التجمع الطبيعي، والبدوي، والحضري، وربط بينها بروابط شبه ضرورية تحددها الأسبقية بينها، كما هو واضح في تفسيره لنشأة الملك وتأسيس الدولة بوصفها كياناً سياسياً، ويرى د. صالح مشوش² أن تفسير بعض جوانب القانون العلمي في الفكر الخلدوني يتوقف على استيعاب قضية مهمّة، وهي دور المصطلح القرآني الذي يتضمن معنى خاصاً مهميناً، يتحكّم في العلاقات التي تعطي النص بنيته اللغوية والفكرية، فمفهوم العمران الذي اختاره ابن خلدون هو اسم للعلم الذي اكتشفه ووضع أسسه كان مصدره القرآن، وبهذا يصبح للمفهوم مناعة معرفية مكتسبة تميزه بجذوره القرآنية، وتمنعه من التميع وسوء التأويل³، وهكذا تكون كلمة "العمران" في النص الخلدوني خاضعة لحقيقتين: الأولى في اتصالها من جانبها العلوي بالأمر الإلهي، والثاني تعلقها من جانبها السفلي بالاستخلاف الذي محله الأرض⁴، كما يمكن فهمه من كلام ابن خلدون "فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها"⁵.

ولما كانت وظيفة علم العمران التحقق من مطابقة القضايا للوقائع؛ فإن غاية علم الاستخلاف هو التحقق من مطابقة الأمر الوجودي للأمر الشرعي على حدّ تعبير ابن خلدون، فكل إنسان هو مستخلف في هذه الأرض، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت أفعاله وفق الهداية والوحي الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهكذا تتضح أهمية ورود مسألة النبوة والاستخلاف وغيرها في المقدمة⁶.

لقد كان ابن خلدون مُلمّاً بأهمية الشروط الضرورية لتشكيل الأساس الأول لبناء علم العمران، وكانت أولى خطوات تحقيق ذلك هي تحديد الأولويات التي يقوم عليها هذا العلم، منها (الإنسان كائن اجتماعي بالطبع) و(الاجتماع الإنساني ضروري)، ثم تأكيده مراراً على ضرورة ربط هذه المقدمات بجذورها

¹ - أما الإيجابية فهي التي تُعبّر عن الطبائع مثل الاستخلاف والتمدّن، والكسب، والحضارة وغيرها؛ وأما السلبية مثل التناقض، والخراب، والفساد، والترّف، وغيرها صالح بن الطاهر مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2012، ص1: ص132.

² - مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية، ص136

³ - انظر: : conrad Lawrence(ed). THE Quran formative interpretation (ashgate publishing company. 1999; pp392-411

⁴ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: ص57.

⁵ - مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية، ص137.

الدينية، فالله سبحانه هو الذي حدّد فيها السنن التي تسير حياة الإنسان¹.

تُعد الفلسفة الخلدونية في علم العمران خطاباً مركباً من أبعاد متداخلة يصعب تحديد معالمها، مما جعل المسألة مستعصية في نظر كثير من الباحثين، وذلك لأنّها ترجع إلى عاملين أساسيين هما: طبيعة نصوصه المفتوحة، ثم الإضافات الذاتية التي يحاول كل باحث إدراجها ضمن معتقداته الفكرية، وهو ما جعل بعض الباحثين يخوضون في متاهات الغموض والتحريف، خاصة في تحديد طبيعة منهج ابن خلدون ودور الدين فيه، وإن تجاهل التركيب الإبداعي الذي دَعَم ابن خلدون به أصوليته، نتج عنه ثلاثة اتجاهات: الأول: ينكر العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية. والثاني يقر بوجود هذه العلاقة، ولكنه يقلل من أهميتها. والثالث يتمثل في التأكيد على أن للمجتمع والتاريخ والعمران قوانين موضوعية يجب الرجوع إليها للحصول على معرفة علمية موضوعية حول حركته وأحواله المتغيرة.

2.1.1 الموجب العلمي:

لما كانت المصطلحات "مفتاح العلوم وخلاصاته"-سواء أكان الأمر مرتبطاً بوجودها وتطورها²، كان لا بد لمن رام تحقيق "الموضوعية" فهم مصطلح "منظومة القيم في المشروع العمراني لابن خلدون" في سياقه المعرفي التطوري، حتى نتحقق من فلسفة تقويم صريح الذات، وبناء "صحيح البنية التواصلية" بين مختلف مكونات المعرفة الإنسانية، ومن ثم فإن دراسة المفهوم دراسة إبستمولوجية تجعلنا قادرين على تسليط الضوء على تطور المصطلح وعلاقته بالضمائم المرتبطة به، وهذا ما سنعمل على إنتاجه في مقالات لاحقة إن شاء الله.

3.1.1 الموجب الحضاري:

وهذا الموجب أشمل، ذلك أن التحدي الحضاري الحالي للأمة، يهددها تهديداً حقيقياً بالفناء، "وإن التصدي الحضاري المكافئ له لن يكون بغير إعادة بناء الذات، ولا سبيل إلى إعادة بناء الذات بغير الانطلاق من التراث، ولا سبيل إلى التراث بغير مفتاحه الذي هو المصطلحات"³، ومن ثم فإن إعادة الاهتمام بالمصطلحات المؤسسة لموضوع المقال في سياقه الشمولي، وواقعه الحضاري، سيكون بمجموعه شكلاً من أشكال التوافق الحضاري بين أصل الذات، حاضرها ومستقبلها.

2. المبحث الأول: الجذور المعرفية الروحية لابن خلدون:

تأتي فصول هذا المبحث لتجلية الجانب الخفي من شخصية ابن خلدون، ومن ذلك ما أقره ابن حجر العسقلاني في شهادة له، حيث قال: "اجتمعت بابن خلدون مراراً، ونعمت من فوائده ومن تصانيفه،

¹ - مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية، ص144.

² - فكما لا يخفى على كريم علمكم، أنه بواسطة ضبط المصطلح، تنضبط لنا حدوده، وتبلور فيه الانساق الدالة على وجوده، باعتبار أن إنتاج المصطلح دلالة تؤرخ له، وتتحدد به علاقته بسابقه، ويكون الحجر الأساس لكل بناء جديد، ولا سبيل لرصد هذا التطور من غير المصطلح باعتباره مفتاحاً لكل علم، ومدخلاً أساسياً لكل فهم، ومن هنا تكمن خطورته، وتتحدد علاقة وجوده بتطوره.

³ - الشاهد البوشيخي: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، فاس، ط2002، 1: ص12.

خصوصاً في التاريخ ورفع الإصرار... ولم يكن مطلعاً على الأخبار على جليتها لاسيما أخبار المشرق وهو يئن لمن نظر في كلامه " وهذا رغم كونه " صنف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ضخمة ظهرت فيه فضائله وأبان فيه عن براعته¹.

لا شك أن تبلور شخصية ابن خلدون فكرا وسلوكا إلى مراحل مختلفة تتلو إحداهما الأخرى، وفي كل مرحلة، ذلك أن اتجاه حياته في تلك المراحل - كما بينها ابن خلدون في التعريف - تشكل ثلاث تحولات، وهي: اعتزال السياسة والتفرغ للعلم والتدريس وتركيز النفس، باقتناء الفضائل، ومباشرة الإصلاح في الوظائف التي يتولاها.

هذه المهام الثلاث يجمعها نمو الوعي وحركته في خط تراكمي، أوصلت ابن خلدون إلى حالة من الصفاء العالي، الذي سمح لعقله أن يرسم تلك الصورة عن الاجتماع البشري، التي قدّمها لنا في علم العمران، لكن هذا التطور الواضح لمعالم شخصيته، جعلته ينتقل من المنصب السياسي إلى الخلوة العلمية، لم يحل دون أن تسعى مئات من الدراسات إلى التقليل من أهمية أعمال ابن خلدون الأخيرة، التي غلب عليها طابع الماورائيات، والجوانب الروحية والإصلاح حتى إن التعديلات والإضافات التي ألحقها ب"المقدمة" وصفها كثير من الدراسات باللامعقولية.

وبسبب تهميش الباحثين الأبعاد الدينية، تأخر ظهور الدراسات التي تعنى بهذه الجوانب وقلّ عددها، ونتج من ذلك سطحية في التفسيرات الدينية لفكر ابن خلدون ومحدوديتها، أما الدراسات الوضعية والاستشرافية، فالعدد القليل من البحوث هي التي تحدثت عن النسق التقليدي في فهم ابن خلدون، والتي اعتنت بطرح مسألة الديانة - كما سماها ابن خلدون - كثيرا ما جاءت مرتبطة بترجمة وتعليق في كتاب شفاء السائل والفصل الذي عقده في التصوف في القسم الذي أرخ فيه للعلوم المتداولة.

لكن نظر هؤلاء في "كتاب الشفاء" واكتشافهم عمق معرفة ابن خلدون بظاهرة التصوف واعتدال موقفه في الحكم عليه، جرّهم إلى إثارة سؤال حول تجربة ابن خلدون الصوفية.

إن إثارة مثل هذه المسائل ساعدت على ظهور مجموعة من الدراسات²، حاول فيها أصحابها الخروج

¹ - ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، المحقق: د حسن حبشي، المجلس الأعلى للثقون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر: 1389هـ، 1969م: 2/340.

² - ومن بين هذه الدراسات التي سارت هذا النحو، مقال بعنوان "ابن خلدون والتصوف الإسلامي" صدر عام 1947م، للكاتب الأندونيسي ميبيا، الذي حاول فيه الإجابة عن السؤال الآتي: ما موقف ابن خلدون من الدين والمعرفة الدينية؟ أو ما هو بديله في المعرفة الكلامية والفلسفية؟ وفي إجابته عن هذا السؤال تناول ميبيا قضايا عدة ترتبط بطبيعة سلوك ابن خلدون، وموقفه من التجربة الصوفية، مستعينا في ذلك بإجراء مقارنة جزئية، تارة مع أبي حامد الغزالي، وتارة مع ابن رشد ويضاف إلى هذه الفئة من الدراسات، مقال كويست ستيفن الذي ظهر عام 1657، تلخيص وعرض لمسائل عامة في الفصل الذي عقده ابن خلدون عن التصوف تعريفها بهذا العلم، وبدوره في الطبيعة الإنسانية، وأهدافه ومناهجه، وثمرته ومشكلاته، ولم يتعرض لمسألة "سلوك ابن خلدون وتصوفه". وفي بداية الثمانينات بدأت مسألة الدين والجنود الإسلامي والروحية في الفكر الخلدوني تنسج أهميتها، وتجذب الباحثين من مختلف الاتجاهات الفكرية فضلا عن أن المستشرقين الذين ما تزال بحوثهم تكتسح الدراسات الخلدونية، والمعروفين بعداهم الشديد للدين الإسلامي، اضطروا إلى مناقشة=

من المسائل التقليدية المعروفة لدى المستشرقين والباحثين العرب الذين ساروا على نهجهم، وذلك بطرح أسئلة جديدة حول إحياء الجذور المعرفية والدينية في الفكر الخلدوني.

إن اللغة التي استعملها ابن خلدون للتعبير عن أوضاعه كما وردت في كتاب التعريف تدل أن منشأ ميول الحياة الروحية والتطهر عنده تعود إلى المراحل المبكرة من حياته، التي كان يخوض فيها غمار عالم السياسة، وهو يتنقل بين المغرب والأندلس، وهو دون العشرين من عمره، يقول في إحدى العبارات على سبيل المثال "ولم أزل منذ نشأت وناهزت مكبًا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلًا بين دروس العلم وحلقاته"¹.

اختلف الباحثون في تفسير هذه الميول الروحية عند ابن خلدون، إذ اتجهت مدارس الاستشراق ومن سار على نهجهم من باحثين إلى إرجاعها إلى النكبات المتتالية التي أصابته في نشاطه السياسي، ومن ثم فإن الميول الروحية عنده ما هي إلا مجرد ردود من طبيعة الأفعال الشرطية التي تنتفي بانتهاء الوضع الذي أوجدها، وهو تصور لا تؤكد نصوص كثيرة من التعريف "والمقدمة.

فابن خلدون في تفسيره لأحواله، يشير إلى عوامل أخرى أقرب وأنسب في تفسير هذا التوجه ممّا ذهب إليه هؤلاء، وهي تتمثل في حبّه الشديد للحلقات العلمية والتدريس منذ الصغر، إذ بالرغم من المتاعب التي قد تصيبه من جراء ممارسة الوظائف والإدارة والسياسة، بقي ابن خلدون وفياً في إعطاء المسجد حقه بتدريس الطلبة في أثناء النهار بجامع القصبة، يضاف إلى الرسائل التي كان يبعثها لصديقه ابن الخطيب الوزير مشحونة باللغة الايمانية الصوفية، كأنه يدعو في إحداها وقد كتبها له سنة 772هـ حين هرب من الأندلس والتحق بالمغرب، إلى الإعراض عن الدنيا وسلوك مسلك الرياضة والمجاهدة كما تبين

=المسألة الدينية عند ابن خلدون، بسبب نمو حركة الفكر الديني عالمياً، وأثرها في رسم وحسم الصراعات الدولية المعاصرة، وهي صراعات أخذت فيها الأمة الإسلامية موقع القطب المقابل للغرب في إطار هذا التحرك ظهرت أطروحات عديدة للمسلمين وبخاصة في الجامعات الأمريكية حاولت دراسة مسائل جديدة تقع خارج دائرة الاهتمامات التقليدية التي فرضها الاتجاه الاستشراقي، ومن بين هذه الدراسات: أطروحة دكتوراه قدمها عادل يميني بعنوان التصوف عند ابن خلدون: ترجمة وتعليق على شفاء السائل لتهذيب المسائل سنة 1990م وهي دراسة ترسخ قضية رسوخ علم التصوف والطريقة الصوفية شمال إفريقيا والأندلس، ووضع مقارنة بينه وبين وضعية التصوف في المشرق، وللوقوف عند مجموعة من المعطيات التاريخية حول حياة ابن خلدون وعلاقاته بعلماء عصره، مال يميني إلى الاعتقاد بصحة فرضية أن "ابن خلدون متصوف وفقهه، هذا الجمع بين التصوف والفقه رأيه لم يكن وضعاً خاصاً بابن خلدون فحسب بل سمة تعكس مناهج التحصيل العلمي وأسلوبه وممارسته في الأندلس والمغرب، بفضل تشجيع السلطات السياسية والأدلة على ذلك يتمثل في تدين عائلة ابن خلدون وأخذ العلوم من العلماء الذين لهم باع في التصوف والفكر الصوفي مثل استاذة الأبلي الذي ثبت أنه أخذ العلوم العقلية والرياضيات والمنطق من العال الرياضي ابن البناء، وصديقه ابن الخطيب الشرعية وفي هذا السياق يمكن التنويه بأطروحة الباحث علي أواميل "الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون" التي نشرت أول مرة باللغة الفرنسية سنة 1977م، وقدم أواميل في أطروحته لمحة عامة عن مكانة التصوف في المغرب والأندلس، وبين بعض خصائصه، ووضح علاقاته مع سلطتي الفقهاء والحكام، وحاول في عرضه أن يصل إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة التصوف في المغرب اتجهت إلى النمط السني، الذي دافع عن شرعيته كل من: القشيري والغزالي وغيرهما، لكنه استثنى بعض المتصوفة الذين ساروا تجاه الباطنية، أو ما سماه بالتصوف الشعبي، الذي تحول إلى الطريقة التي قاومها العلماء بشدة.

¹- ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 753/7.

عباراته: "فالظنّ أنّ هذا الباعث الذي هزم الآمال ونبذ الحظوظ، وهوّن المفارق العزيز سوّمكم الله حتى يأخذ بيدكم إلى قضاء المجاهدة، ويستوي بكم على جدّد¹ الرياضة"، «والله يهدي للتي هي أقوم» كأني بالأقدام نقلت والبصائر بإلهام الحق صقلت والمقامات خلفت، بعد أن استقبلت، والعرفان شيمة² أنواره وبوارقه، والوصول انكشفت حقائقه لما ارتفعت عوائقه"

ويمكن معرفة مصادر تجربته الروحية، وتفسيرها بالرجوع إلى ثلاث فئات من المعطيات: معطيات تخص شخصيته، وأخرى فكره، وأخرى فكره وأعماله، وأخيرا معطيات تتعلق بنمط حياته التي تناقلت أخبارها كتب التاريخ الموثوقة، وتندرج ضمن هذه المجالات شبكة العلاقات الاجتماعية التي نجح في بنائها وتوسيعها لتشمل ليس فقط أصحاب المناصب السياسية الرفيعة ونخبة العلماء، بل كذلك شيخو القبائل والشرفاء وعمامة الناس، وكان دور هذه العلاقات إيجابيا في مساعدة ابن خلدون تحقيق مكاسب متعددة الأوجه.

إن الوقوف عند جهده العلمي الذي تمكن فيه من استخدام ما يزيد على 400 مصدر في المقدمة تبين الاستفادة الكبيرة من تلك اللقاءات مع المشيخة من أهل المشرق والمغرب والأندلس والتي وصفها بعبارة "حصلت من الافادة منهم على البغية"³، والفائدة الكبرى التي تحصل عليها ابن خلدون من تلك الظروف الإيجابية هي شعوره في لحظة من لحظات حياته بضرورة ممارسة العزلة، للوقوف على المسائل التي رآها مصيرية ويجب النظر فيها وعلى أثر هذه القناعة لجأ إلى قلعة ابن سلامة - الجزائر - ليستقر فيها تقريبا أربع سنوات ليؤلف فيها كتابه المقدمة التي اتفق جلّ الباحثين على مختلف توجهاتهم ومدارسهم على تمييزها كما وكيفا، وعدّوها من بين الأعمال الابداعية النادرة التي حققها العقل البشري⁴.

إن اللحظات المبدعة التي عاشها ابن خلدون في مراجعة الأحداث وتفحصها بحثا عن حلول عملية للمعضلات الكبرى، لم تكن وليدة عامل حبّ التطع والبحث العلمي فحسب، بل امتزجت بوازع آخرروحي فرضته عقيدته الدينية، ودفعته نحو المجاهدة، والتطهر الروحي، فجاءت خطواته العملية الأولى في شكل اتخاذ قرار اعتزال السياسة، والإقبال على العلم والعبادة، ومراجعة النفس وتطهيرها.

كانت هذه اللحظات بمثابة التربة الخصبة التي ولدت فيه إلهامات، وفقته لتركيب تصورات تجمع بين معطيات الواقع وحقائق الدين، التي انجلت في نفسه وهو مقبل على تجربة علمية متميزة خاضها بنفس جامعة تحثّ من خلالها انفتاح عقلي وارتقاء روحي، تعرض فيه للمواهب الربانية التي وسعت آفاق مداركه، وتمكن من الكشف عن مجموعة من سنن الله التي أودعها في الانسان والعمران البشري، وهي التجربة التي أعطت للعمران صبغته الميتافيزيقية، ولغته العلمية، وهذا ما تعكسه بصدق عبارات

¹ - نفسه: 585/7.

² - نفسه: 585/7.

³ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 534/7.

⁴ - محمد بلمرزوقية، جذور المعرفة عند ابن خلدون، 1409هـ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء: ص 33.

الصدق والشكر الإيمانية "ونحن ألهمنا¹... " والله أسأل²... وهو حسبي ونعم الوكيل³... سبحانه...⁴، هذه العبارات الزاخرة بالمعاني الإيمانية لم يعيشها ابن خلدون فكرا حين انكبابه على تأمل العمران البشري بل سيطرت كذلك على شعوره حين واجه أصعب حالات البلوى في حياته.

بهذا تتبين استكمال تجربة ابن خلدون الروحية شروطها حيث جمعت بين المعرفة والحال والعمل، والعلاقات وعلى إثر هذا المعطى في تاريخ حياته يكون تبني الطرح القيمي لتفسير فكره ضروريا.

3. المبحث الثاني: دور القيم الروحية في النهضة الحضارية وعلاقتها بالعمران البشري:

إن المقصد من العمران يتحقق بإقامة الاستخلاف والإصلاح في الأرض، وقد ذكر القرآن الكريم ثلاثة أنواع: التعمير والتسخير والتمثير، حيث تفاعل الإنسان مع عالم المسخرات، والذي ينتج التثمير وهو يقتضي بعدين: معنوي وهي الفكرة التي يحملها الإنسان لعمارة الأرض، ومادي وهو الإنسان والأرض؛ والعمران إذا كان عمراناً دنيوياً فهو يعني الانتقال من الكفاف إلى الكفاية، ولا يوجد ما يمنع من السعي إلى الغنى والذي هو عكس الترف المؤدي إلى البطر وهلاك الأمم.

أما الإصلاح كمقصد للعمران فله ثلاثة قوانين يقاس بها وهي: قانون المنع، ويعنى منع الظلم والفساد قبل وقوعه، وقانون الدفع، وذلك عندما يقع الفساد، وقانون الرفع، وهو إزالة الآثار المترتبة على الفساد.

ولعل هذه المعالم تؤكد لنا المرجعية القرآنية التي أنتجت الفكر الخلدوني ابتداءً، فالعزلة لم تكن لقصده عرضي بقدر ما كان ممارسة بالضرورة للوقوف على المسائل التي رآها مصيرية ويجب النظر فيها، وليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجية عنها فهمل بذلك العوامل الداخلية، بل يجب النظر أولاً إلى البيئة العقلية والدينية والسياسية والاجتماعية التي نشأت فيها تلك الظاهرة الكبرى التي غيرت مجرى تاريخ الإسلام⁵.

وقد قادنا البحث في موضوع القيم الروحية وعلاقتها بنهضة الأمة لفصل كامل بسط فيه د. طه عبد الرحمن طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني، ومدى ارتباطه بموضوع القيم، فتوظيف النص الخلدوني⁶ والعلاقات النصية في المقدمة⁷، كما يقرر ذلك ابن خلدون منذ البداية، تتأكد بحضور القيم الروحية كفاعل ومؤثر، وقد وجدنا النص الخلدوني يتميز بخصائص أربع، يمكننا بسطها كآلاتي: الترتيب

¹- ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 1/52.

²- نفسه: 7/573.

³- نفسه: 2/374.

⁴- نفسه: 1/52.

⁵- د. أبو العلاء عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة 1. دار المعارف 1963: 57.

⁶- النص عبارة عن متواليات من الجمل المترابطة فيما بينها ترابطاً محددًا بكيفية أو بأخرى، بحيث يتكون كل نص من مجموعتين اثنتين: مجموعة الجمل ومجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجمل، وبحيث تختلف طبيعة النص باختلاف هذه العلاقات التي تربط بين الجمل.

⁷- علاقات برهانية.

المركّب، والاستيفاء في المقدمات، واليقين في المبادئ، والتوسل بالحد الاوسط. وتحليل هذه الخصائص خلص الدكتور طه عبد الرحمن لما يلي:

- إن العلاقة البرهانية في النص الخلدوني علاقة مرتبة ترتيباً مركباً، تشكل النتيجة أحد عناصرها والمقدمات العناصر الباقية، وكثيراً ما تتقدم النتيجة في المتواليات الاستدلالية الخلدونية وتتلوها المقدمات مسبوقة بتعابير خاصة، لكن هذه المتواليات الاستدلالية قد تشمل استدلالية فرعية مخبر عنها بأدوات مثل قوله: "لما كان الملك طبيعياً لما فيها من طبيعة الاجتماع". فالقضية "الملك طبيعي للإنسان"¹، مقدمة في الاستدلال على أن "الخلال الحميدة من علامات الملك، وهي في نفس الوقت نتيجة لاستدلال فرعي² مقدمته "الاجتماع طبيعي للإنسان".

- العلاقة البرهانية هي أيضاً علاقة استيفائية، والمقصود بذلك أن المقدمات اللازمة لحصول النتيجة سوف تكون كلها منصوفاً عليها وواضحة، حتى يكاد الناظر في هذا النص يستغني في إثبات النتيجة الخلدونية عن تقدير ما لم يصح به³.

- أن العلاقة مبنية على مبادئ يقينية، فما دام علم التاريخ العمراني علماً برهانياً، فلا بد من الانطلاق فيه من المبادئ وهي عبارة عن قضايا أولية وذاتية، ويلج ابن خلدون على الصفة اليقينية لمضامين المبادئ والقيم، سواء استعمل لفظ ضروري... ومثال ذلك مبدؤه المشهور "الاجتماع الانساني ضروري"⁴ أو استعمال التعبير المؤلف "لا بد" كما في المبادئ التالية: "لا بد له من الاجتماع"⁵، "لا بد من اجتماع القدرة الكبيرة"، "لا بد في ذلك كله من التعاون"، "لا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض". ولما كان من شروط البرهان يقينية المقدمات، فإن الصبغة البرهانية تنتفي، حسب ابن خلدون عن كل استدلال لا يستوفي إحدى مقدماته، هذا الشرط كما هو الشأن بالنسبة لاستدلال الفلاسفة على كون النبوة خاصية طبيعية للإنسان، وهو كالاتي: "لا بد للبشر من حاكم وازع"، "ولا بد للحاكم الوازع أن يكون متميزاً بشرع من الله"- أي أن يكون نبياً- فابن خلدون يسلم بالمقدمة الأولى، لكنه يعترض على يقينية المقدمة الثانية، واستدلّله يرد بهذا الشكل "لا بد للبشر من حاكم وازع"- ولا بد للحاكم الوازع أن يكون إنساناً متميزاً بالغلبة والسلطان-⁶.

- العلاقة البرهانية في النص الخلدوني علاقة متوسلة بالحد الوسط، أو بعبارة "الإمام الوسط"، فكلما تفتن الذهن إلى الوسط تفتن إلى خطوة تقربه من مطلوبه، وما تحصيل الوسط سوى اكتشاف

1 - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 234/1.

2 - انظر د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 2006، 2، الدار البيضاء: ص 388-389.

3 - نفسه: ص 389

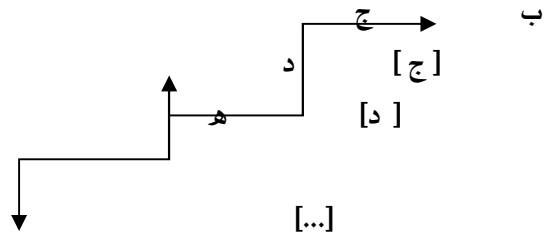
4 - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 54/1

5 - نفسه: 54/1

6 - نفسه: 65/1

العلة، وبالعلة تتعين طبائع الأشياء، أو هي هذه الطبائع نفسها، وبالنظر في المرجعية العلمية لابن خلدون يتبين أن الجهاز البرهاني الخلدوني لعلم التاريخ العمراني يرد إلى أصول أرسطية وإقليدية، لا يزيد البرهان المنطقي الخلدوني لبرهنة علم التاريخ إلا كونه تقنيا للطبيعة الفكرية وتجريدا لها¹.

إن العلاقات الاستدلالية في النص الخلدوني - حسب تصور د. طه عبد الرحمن - ذات صبغة تخرجها من مستوى البرهان الصوري إلى مستوى الحجج الطبيعية بل إلى مستوى الحجج التداولي². وقد استوقف د. طه في النص الخلدوني مظهران حججيان رئيسيان، سمي أحدهما "الاستدلال المركب"³ والثاني "دوران المقدم مع التالي"⁴. وقد استدل على المظهر الأول بالشكل الآتي⁵:



¹ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 737/1.

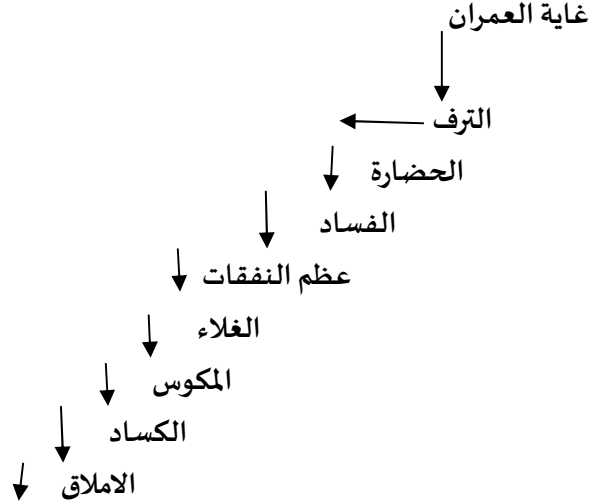
² - هو جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الامكانات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدل (وهو هنا اللسان العربي). ومن مظهره: قرب المصطلح، وحتى يجعل استدلالاته الحججية تبلغ النهاية في الاقناع فقد اتبع في وضع مصطلحات تعبيرية مألوفة كالمزاوجة، فيزواج بين المفهوم العمراني وبين لفظ آخر اكتسب بعدا تداوليا في محاولة لنقل هذا المكسب التداولي إلى المصطلح العمراني، مثال ذلك الشوكة والعصبية، الذخيرة والقنية، التنازل والتساكن، الهرم الانتقاض، كما يعمد إلى اشتقاق أغلب مفاهيمه العمرانية من النص الذي لا أحد يتنازع في كونه أعلى مرتبة في الحجية، الا وهو النص القرآني نورد من هذه المصطلحات ما يلي: العمران، العصبية، التبدل، الترف، العرب، التخريب، القبيل، الكسب، الغلبة، وغيرها... التفاعلية: إن الصيغة العربية مناسبة للتعبير عن تبادل العلاقات بين اهل الاجتماع هي التفاعل والمفاعلة، لذلك نجد ابن خلدون يكثر من استعمال هذه الصيغة حتى إنها تغطي على جميع الصيغ الأخرى ومثاله: التعاون، التساكن، المطالبة، المزامحة، المغالبة... الأفعلية: اما صيغة التفضيل فتوافق التناسب والتدرج والأفضلية التي يقيهما ابن خلدون بين المستويات العمرانية المختلفة ويكتسي حجج ابن خلدون بواسطة هذه الصيغة مظهرا خاصا يخرج منه بعض القواعد الحججية مثل: "أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب، وإذا أقدر على التغلب كان ملكها أوسع" ويقوم حجج ابن خلدون التفاعلي والأفعلي على مبدأ التقابل الذي أصبح آلية تتحكم في اتساق النص الخلدوني وتقدمه بحيث يستدعي كل معنى وكل علاقة وكل مثال مثاله، معنى العرب يقابله معنى العجم والفقيه يقابله العامي وعلاقة التباين تقابلها علاقة التناسب... انظر: د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ص 398-399.

³ - يتمثل في كون الجملة التي ينطلق منها جملة شرطية، سواء كانت هذه الصفة الشرطية صريحة باستعمال أداة الشرط أو ضمنية معبر عنها بكيفيات أخرى كأداة الحصر "إنما" أو كالاتثناء مع النفي"، ويشكل المقدم من هذه الشرطية العلة والتالي المعلول، ثم تتوالى فيه الجمل الشرطية الواحدة تلو الأخرى بحيث يصبح التالي في الجملة السابقة مقدا في اللاحقة وهكذا إلى أن ينتهي إلى النتيجة المطلوبة، ومثاله "أن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله في اقامة دينه"، انظر ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 505-197/1.

⁴ - من المعلوم أن المقدم هو شرط كاف لحصول التالي، كقول ابن خلدون "إذا كانت الصناعة مطلوبة... تجتهد الناس لتعلم تلك الصناعة، بمعنى أنه يكفي طلب الصناعة في اجتهاد الناس لتعلمها انظر ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 505/1.

⁵ - حيث نرسم بالحروف: ب ج د هـ إلى القضايا العمرانية، والسهم الأفقي إلى رابط الشرط والمعقوفتان إلى التغيرات المختلف التي يمكن أن تدخل على القضية متى استعملت مقدا في القضية التالية، إن استدلالا فرعيا أو تقسيما إلى أصناف أو اسبدا لا بمرادف أو اضمار في القول، وما إلى ذلك من التبديلات التي تبقى على وظيفتها الاستدلالية في البنية الشرطية.

ونورد هنا تطبيقاً لهذه الرسم في المبحث الذي نحن بصدد تدييره: في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده"¹:



أما ما يتعلق بالثاني فابن خلدون لا يجعل من اثبات المقدم شرطاً كافياً لإثبات التالي بل يجعل أيضاً من نفي نفس المقدم شرطاً كافياً لنفي نفس التالي، فيقول بالنسبة للمثال السابق، إذا لم يكن عدم طلب الصناعة في عدم التوجه إليها بالتعلم أي يكفي عدم طلب الصناعة في عدم التوجه إليها بالتعلم، وقد يكون منشأ هذه القاعدة مبدأً أصولي ينص على أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، وفي هذا الإطار يمكن تفسير استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية ومتون الأحاديث، إذ يتخذها حججاً لدعم النتيجة المطلوبة أو تسيير الاستنتاج من المقدمات فهل بعد كلام الله وقول الرسول من حجة².

إن أهم القوانين الناظمة لهضة حضارية- في تصور ابن خلدون- تتأسس على قواعد نجملها كالآتي:

- العدل ودوره في العمران والحضارة: "فقد أكد ابن خلدون على أهمية العدل في قيام الحضارات، ففي عنوان له في المقدمة "الظلم مؤذن بخراب العمران"³؛ يقول ابن خلدون: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته، والعمران ووفوره ونفّاق أسواقه، إنما هو بالأعمال، وسعي

¹ - انظر ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 456/1.

² - د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ص 400.

³ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 51/1.

الناس في المصالح والمكاسب، ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال واِبْدَغَرَ¹ الناس في الأفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وختل دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان؛ لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة².

ثم يقول عقبه: "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كان حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر"³.

-موجبات انهيار الحضارة والعمران عند ابن خلدون: "أشار في مقدمته لأسباب انهيار الحضارات وخراب العمران، ومن هذه الأسباب التي ذكرها:

- تغلب العرب على الأوطان⁴: "وقد أشار إلى هذا الأمر، وعنون له عنواناً: "العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب"⁵، وقد فسر ذلك بقوله: "والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فهم، فصار لهم خلقاً وجبلة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ريقه الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له"⁶

- الاستبداد بالملك وحصول الترف: وقد بين ذلك بقوله: "وبيانه من وجوه:

الأول: ما كان المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همتهم في التغلب على الغير والدبّ عن الحوزة، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعتتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ربحهم، ورئمو المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة.

والوجه الثاني: أن طبيعة الملك تقتضي الترف، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم؛ فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفيه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصُر العطاء كله عن الترف وعوائده. وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان

1- نفسه:1/354.

2- نفسه:1/354.

3- نفسه:1/356.

4- ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر:6/108.

5- نفسه،1/187.

6- نفسه:1/187.

الشر والفسفسفة وعوائدها، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار، والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعض أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

والوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألماً وخُلُقاً، صار ذلك طبيعة وجبلة، فتربّي أجيالهم الحادثة في غضارة¹ العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك؛ من شدة البأس، وتعود الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرّق بينهم وبين السُّوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم...².

- **الظلم مؤذن بخراب العمران:** "ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم وأخذوا سُخْرِيّاً في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو مُتموّلهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملةً، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه"³ "وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس، بشراء ما في أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل، فيتعلّلون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدثهم المطابع من جبر ذلك بحوالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت بالغلاء إلى بيعها بأبخس الأثمان، وتعود خسارة ما بين الصفتين على رؤوس أموالهم..."⁴.

- **الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ومؤذنة بفساده:** "الملك والدولة غاية العصبية، والحضارة غاية للبداوة، وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً، وتبين في العقول والنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك؛ لأنه غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، والحضارة كما علمت هي الترف في الترف واستجادة أحواله، والكلف⁵ بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس، أو المباني أو الفرش، أو الأنية ولسائر أحوال المنزل، وللتأنيق في كل واحدة من

1- نفسه:1/212.

2- نفسه:1/212.

3- انظر ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر 1/357.

4- نفسه:1/357.

5- نفسه:1/465.

هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة، وعدم التأنيق فيها، وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها¹.

هذه هي نظرية "ابن خلدون" في قيام الحضارات وسقوطها، ولا شك أنه تحليل مهم قد سبق به علماء الاجتماع في العالم أجمع، ولا شك أن "ابن خلدون" نظر فيه نظرة شمولية، غير قائمة على الجزئية في النظر، لكنه وصف للظاهرة من كل جوانبها.

4. المبحث الثالث: أثر منظومة القيم الروحية الخلدونية في المجالات الحيوية للعمارة:

يرى ابن خلدون أن الإنسان "لما كان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشرّ بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأنّ الشرّ إنّما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب"²، وجدته يتنافس في الخير وخلاله لتكون تلك خلال شاهدة له بإنسانيته واستحقاقه الخلافة، مثل اكرام العلماء والأشراف.. وذلك لأن "إكرام الطّائرين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة فالصّالحون للدين والعلماء للجائي إليهم في إقامة مراسم الشريعة والتّجار للتّربيع حتّى تعمّ المنفعة بما في أيديهم والغرباء من مكارم الأخلاق وإنزال النّاس منازلهم من الإنصاف وهو من العدل"³، ووجدت من جهة أخرى أن الناس إذا حادوا عن التنافس في خلال الحميدة، وعاجوا إلى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدّل به سواهم ليكون نعيًا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير"⁴ «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيَّهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا»⁵ واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرا ممّا قلناه ورسمناه والله يخلق ما يشاء ويختار"⁶، كما تجد أيضا من مفاصد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف فيقع التّفنّ في شهوات البطن من المأكّل والملاذّ والمشارب وطبيها. ويتبع ذلك التّفنّ في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الرّثا واللّواط، فيفضي ذلك إلى فساد التّوع"⁷، "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها"⁸، "لأنّ" وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار

¹ - نفسه: 495/1.

² - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 178/1.

³ - نفسه: 180/1.

⁴ - نفسه: 180/1.

⁵ - سورة الإسراء الآية 16.

⁶ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 180/1.

⁷ - نفسه، 468/1.

⁸ - نفسه، 467/1.

مسخا على الحقيقة".¹.

إن الأبعاد المقاصدية والقيم الروحية هي النور الذي به يقع الاهتداء في ظلمات الأمس واليوم، وإنهما المجدفان اللذان يتحرك بهما العلامة في علمه على نحو الآفاق، لذلك عقدنا هذا المبحث لنبين كيف يتم هذا التجديف بهما في علمه العمراني، وكيف يتم له معالجة الظواهر الاجتماعية في إطارها الإسلامي المقاصدي، وقد وزعنا الحديث إلى أربع مقدمات: السياسة في بعدها المقاصدي والأخلاقي الروحي، الصناعات والعلوم في بعدها المقاصدي والأخلاقي الروحي، التاريخ وتحقيق المرويات، الأعمار وعلاقته بحفظ الدولة في عمرها من عوارض الهرم.

المقدمة الأولى: السياسة في بعدها المقاصدي والأخلاقي الروحي:

إن سياسة الدولة في تصور ابن خلدون، لا تنفك عن ثلاث أطر مرجعية: ضروري وحاجي وكمالي، فيذكر إجمالاً: "إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليه"²، ثم زيادة في الإيضاح يرى من جهة الضروري أنه "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحملة إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل"³ مثلما يرى من جهة ما هو حاجي وكمالي: "أن الملك الطبيعي لما كان في الغالب يفضي إلى الهرج والقتل، كان لا بد من الرجوع إلى "قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها"⁴، وهنا يرى من جهة ما هو حاجي أن هذه القوانين إذا كانت هذه مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة"⁵، وتكون حينئذ في الصنف الكمالي، وهنا يمكن طرح سؤال: ما ملامح هذا الكمالي الذي تتميز به السياسة الشرعية؟.

يتبين مما أتى به ابن خلدون في مقدمته أن هناك مشتركاً بين السياسة العقلية والشرعية، إذ كل منهما قادر بالقوانين المفروضة عقلاً أو شرعاً على إنشاء دولة تحافظ على النظام وتترك خلفها آثاراً عمرانية: "إن الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على

¹ - نفسه، 468/1.

² - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 239/1.

³ - نفسه: 238/1.

⁴ - نفسه: 238/1.

⁵ - نفسه: 238/1.

قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب"¹، وما ذلك إلا لأن كلا منهما في مقاصده يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص "مثلما يتبين من المقدمة أن هناك مميزات تمتاز بها السياسة الشرعية عن العقلية، فالأولى تجعل من المصالح الدنيوية مطايا للأخروية، بينما الثانية تجعل من المصالح الدنيوية غاية ومقصدا لا مقصد بعده، وهذا ما يفسح المجال للقيم الروحية والأخلاقية، إذ هي فوق كونها تجعل من المصالح الدنيوية وسيلة للمصالح الأخروية، تجعل للقيم الاخلاقية والآداب الشرعية دورا في سياسة الدولة، وابن خلدون يرى أن "المصالح العامة والخاصة والآداب" كانت مغنية عن السياسة العقلية لأن "أحكام الملك مندرجة فيها"² بل يرى أن "قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورة والافتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم"³، وبعبارة أخرى إن الكمالي في الجانب الخلقى يمكن رصده في المقدمة من جوانب:

- جانب جمع القلوب وتآلفها بمعونة من الله سبحانه، إذ القلوب "إذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة"⁴.

- وجانب أن الدولة وإن كانت تقوم على العصبية والعشيرة فإن "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك كما قدّمناه أنّ الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق"⁵.

- وجانب آخر يتمثل هذه المرة في أن الملك وإن حصل له الغلبة والقهر فإن له متممات تتجلى في خلال الحميدة لأن "وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس" وبعبارة أخرى إن السياسة والملك هي كفالة الخلق، وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع... فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونسست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك"⁶. هذا عن المقدمة الاولى.

¹ - نفسه: 56/1.

² - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 378/1.

³ - نفسه، 378/1.

⁴ - نفسه، 198/1.

⁵ - نفسه، 198/1.

⁶ - نفسه، 179/1.

المقدمة الثاني: الصناعات والعلوم في بعدها المقاصدي والأخلاقي الروحي:

إذا رجعنا إلى المقدمة وقمنا بجولة استقرائية تبين لنا أن الوسائل الكبرى التي يتم عن طريقها بناء العمران البشري يمكن حصرها في أربع: الفكر والعمل والصنائع والجاه، أما الصنائع والعلوم-موضوع هذه المقدمة الثانية- فيرى "إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية"¹، أو بعبارة أخرى أكثر تفصيلاً إن من الصنائع "إلى ما يختصّ بأمر المعاش ضروريًا كان أو غير ضروريّ وإلى ما يختصّ بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة.

ومن الأوّل الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها. ومن الثاني الوراقة وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك. ومن الثالث الجندية وأمثالها"²، والصنائع فوق كونها أعمالاً في مواد معينة، هي "ملكة في أمر عملي فكري، تجعل - من جهة - عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، ومن جهة أخرى "لا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدرّج حتى تكمل. ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل في أزمان وأجيال"³ "والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون عليّ مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً والحضارة الكاملة تفيد عقلاً لأتّهم مجتمعة من صنائع في شأن تدير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم ثم القيام بأمر الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلّها قوانين تنظم علومها فيحصل منها زيادة عقل"⁴، وأكثر إفادة لذلك صناعة الكتابة" لأتّهم تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أنّ في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطيّة إلى الكلمات اللفظيّة في الخيال ومن الكلمات اللفظيّة في الخيال إلى المعاني التي في النفس فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة وتعود النفس ذلك دائماً. فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات وهو معنى النّظر العقليّ الذي يكسب العلوم المجهولة فيكسب بذلك ملكة من التّعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوّة فطنة وكيس في الأمور لما تعودوه من ذلك الانتقال... ويلحق بذلك الحساب فإنّ في صناعة الحساب نوع تصرّف في العدد بالضمّ والتفريق يحتاج فيه إلى استدلال كثير فيبقى متعوداً للاستدلال والنّظر وهو معنى العقل"⁵، وأثناء حديثه عن صناعة الغناء قال: "العمران إذا توفّر وتجاوز حدّ الضروريّ إلى الحاجي، ثمّ إلى الكماليّ، وتفنّنوا فيه، فتحدث هذه الصّناعة، لأنّه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضروريّة" وهي أيضاً "آخر ما يحصل في العمران من الصّنائع

¹ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 502/1.

² - نفسه، 502/1.

³ - نفسه، 501/1.

⁴ - نفسه، 541/1.

⁵ - نفسه، 542/1.

لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف إلا وظيفة الفراغ والفرح. وهو أيضا أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعته. والله أعلم."، وفي علاقة السلوك الاقتصادي بالقيم اعتبر ابن خلدون أن شعور الانسان بالمسؤولية الاخلاقية يلزمه ضبط سلوكاته وتنزله وفق مقاصد مستخلفه، فالخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فكلها عبث " إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم"¹، فالإيمان بوجود يوم المحاسبة يشكل أحد العناصر الأساسية لتحقيق الحياة الطيبة والمساهمة في عملية التنمية في المفهوم الإسلامي، حيث يسود وفرة الانتاج وعدالة التوزيع، وتحقيق الاستهلاك الرشيد، وقد أكد ابن خلدون على هذه الحقيقة حين أورد نص الكتاب الذي كتبه الطاهر بن الحسين لابنه عبد الله لما ولاه المأمون الرقة ومصر جاء فيه " واعلم أنّ الأموال إذا اكتنرت وادّخرت في الخزائن لا تنمو وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكفّ الأذى عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة"²، فهذه المقولة تحدد العلاقة بين الاكتناز وبين التنمية الاقتصادية، وأثار ذلك على التنمية الاجتماعية، واستثمار رأس المال، وما يقال عن الصنائع يقال عن العلوم.

المقدمة الثالثة: الاعمار وعلاقته بحفظ الدولة في عمرها من عوارض الهرم.

نظرية الأعمار نظرية قرآنية الأساس والمنشأ، هذا فضلا عن المراحل الثلاث أو الاطوار الثلاث التي تمر بها الدول نشأة وميلادا، ثم قوة وازدهارا، ثم سقوطا وانهيارا، وقد استعمل ابن خلدون مصطلح الاجيال الثلاثة بدلا من المراحل الثلاثة. ولعل قراءة فاحصة للمقدمة -في تحركه الفكري- يحيلنا إلى المقصد الاصيلي من التأليف، إذ هو يسعى لأن تكون البشرية في عنوانها متفينة ظلال ما ترمي إليه من مقاصد وقيم أخلاقية، وبعد عن الإفساد والمفسدين، فيرى من جهة المقاصد الأخروية أن " مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الاحكام الشرعية في أحوال دنياهم وأخراهم"³، لأجل ذلك سنّ لصاحب الدولة قوانين إن هو عمل بها عصم دولته من الانهيار ووقاها من الأمراض، وينبغي التنبيه لكون ابن خلدون لم يرتكب خطأ حصر نفسه في المتغيرات الاقتصادية وحدها لتفسير التنمية والانحطاط، بل إنه اعتمد على مقارنة دينامية متعددة فروع المعرفة؛ ليُبين كيف أن العلاقة المترابطة للعلاقة الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، والسياسية والتاريخية والديموغرافية تؤدي إلى نهضة المجتمعات وسقوطها⁴.

المقدمة الرابعة: التاريخ وتحقيق المرويات:

لقد التزم ابن خلدون في نقد وتقويم التاريخ منهجا قويا، يعرض فيه للمؤرخين ومن يتصدون

¹ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، 1/238.

² - نفسه: 1/381.

³ - نفسه: 1/238.

⁴ - محمد عمر شابر، الحضارة الإسلامية (أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح)، تحقيق محمد زهير السهموري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الاولى 2012، ص 61

للروايات التاريخية، ويحلل الأخبار في ضوء المعايير التي توصل إليها من خلال الممارسات الاستقرائية والعلل العقلية، وينتهي إلى أن أسباب الخطأ تكمن في عوامل جميعها مرتبطة بالقيم الروحية والإنسانية، منها:

-التشيع لرأي من الآراء أو نحلة من النحل تجعل النفس تميل إلى تصديق ما يوافقها من الاخبار.

-الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن لكل حادث طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض من أحواله¹، ويزيد ابن خلدون هذا العامل بيانا وتوضيحا فيقول: "فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمهين من كل وجه يعرض، وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها"²، وتؤثر عن الاخباريين أن ابن خلدون يحتفل بعلم التاريخ ويذهب إلى تخليصه من الروايات الزائفة، ويضع له مبادئ وقيما وأساسا، لأن الأحداث موصولة بالإنسان، والإنسان هو أصل البداءة والحضارة اللتين تشكلان العلم الجديد الذي توصل إليه، يقول: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبعته وله أسباب تقتضيه...فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهين والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الدّهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس غيره فعلى هذا القياس أضع الحرف المتوسط بين حرفين من لغتنا بالحرفين معا ليعلم القارئ أنه متوسط فينطق به كذلك فنكون قد دللنا عليه ولو وضعناه برسم الحرف الواحد عن جانبه لكننا قد صرفناه من مخرجه إلى مخرج الحرف الذي من لغتنا وغيرنا لغة القوم فاعلم ذلك والله الموفق للصواب بمنه وفضله"³

لقد جعل ابن خلدون علم التاريخ من العلوم الجليلة الشريفة التي لا يمارسها إلا من حاز شروطا

¹ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 47/1.

² - نفسه: 47/1.

³ - ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: 44-45/1.

علمية أخلاقية دينية، تماما مثل التفسير وعالم الحديث، "إذا احتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والتحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خبره وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه، وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحاق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة"¹.

5. خاتمة

شكل الدرس الخلدوني ولا يزال، مجالا تداوليا بين الباحثين، غير أن توجيه تلك الدراسات، وإعادة الاعتبار للمرجعية الاصلية المنبثقة من الوحي تجعل من قضية تقويم التراث والقراءات المتعلقة به مطلباً شرعياً، وألوية مجتمعية، بالنظر للقيمة المعرفية التي أنتجت هذا الموروث التاريخي الموصول بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسنن الله في الكون، فإحياء هذه المعرفة في زماننا تشييد لقراءة تأملية وتحقيقية للنص المؤول الذي حرص دعاة التعريب والتثقيف بسطها في أرجاء الفكر العربي، غير أن ضبطنا مرجعية ابن خلدون، وغيره من الاعلام الذين استفادوا من تصوره للقضايا الحيوية -كابن الازرق والطرطوشي....-، سيعيد المفاهيم المهجورة، ويسهم في بناء مناهج جديدة تعتمد مبدأ المطابقة بين الوحي والواقع، والخبر أو القضية، وتفسير الملاحظات المباشرة وغير المباشرة بلغة علمية، تؤكد حضور الغيب وحظوته في الفكر الخلدوني.

إن تعهد ابن خلدون وتأكيد في المقدمة اعتبار علم التاريخ من العلوم العقلية، لا يعني البتة انتمائه إليه بقدر ما هو وسيلة لتحقيق المقصد، فاستدلالة البرهاني ما كان غاية، كما صوره المستشرقون بقدر ما كان دعامة لإقامة الحجة، والحسم بالمنطق الذي شكل في زمانه أداة علمية لدفع الاعتراضات.

إن مُسَلِّمة القيم الروحية كفاعل أساس لاستقرار الحضارة ومجالاتها الحيوية، ودعامة لإقامة للعمران، لهو المدخل الاساس لدراسة الفكر الخلدوني، قراءةً تخرجنا من دائرة التأويل إلى فضاء التقصيد القائم على استحضار الظروف المحيطة بابن خلدون وتأليفه، والقواعد المؤسسة لمنتوجه المعرفي.

¹-نفسه:37/1.

6. قائمة المراجع:

- العسقلاني، ابن حجر، (1969). إنباء الغمر بأبناء العمر: المحقق: د حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر.
- ابن رشد، محمد الحفيد، (2002). الضروري في السياسة: الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط2.
- عفيفي، أبو العلا، (1963). التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة 1. دار المعارف.
- عبد الرحيم، بكر، (1985). القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا دراسة ميدانية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، مصر.
- الطويل، توفيق، (1967). الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ). لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد، (1412هـ). المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى.
- حامد، زهران، (1424هـ). علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط6.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999). مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة.
- البوشيخي، الشاهد، (2001). مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، دراسات مصطلحية، فاس، ع 1، ص. 81-102.
- مشوش، صالح بن الطاهر، (2012). علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1.
- عبد الرحمن، طه، (2006). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء.
- عبد الرحمن، طه، (2002). تعددية القيم: ما مداها وما حدودها، قضايا إسلامية معاصرة، ع 20-21.
- الزبيدي، عبد الرحمن، (1418هـ). الفلسفة وقضايا العصر، دار إشبيليا، الرياض، ط1.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (1988). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لمحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية.
- الأحمر، عبد السلام، (2007). المسؤولية أساس التربية الإسلامية: محاولة في التأصيل، الرباط، طوب برس، ط1.
- أحمد، عثمان، (1402هـ). القيم الحضارية في رسالة الإسلام، دار السعودية، الرياض، ط1
- بلمرزوقية، محمد، (1409هـ). جذور المعرفة عند ابن خلدون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- شابرا، محمد عمر، (2012). الحضارة الإسلامية (أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح)، تحقيق محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى.
- مجمع اللغة العربية، (1994). المعجم الوجيز، مصر، مجمع اللغة العربية، ط4.
- مجموعة من المؤلفين، (1994). معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية 9-10، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1994م.

Bibliography List:

- Conrad Lawrence (1999) (ed). The Quran formative interpretation (Ashgate publishing company .
- Fuad baali(2005);the science of human social organization: conflicting views on ibn Khaldun's Ilm al-umran (Lewiston, N.Y:Edwin mellen press.
- L.Tibawi. (APRIL & JULY.1959) "review of ibn Khaldun: the Muqaddimah."Trans.Franz Rosenthal. Islamic Quarterly.vol.V.no1 &2
- Maan Ziyadeh (1998). Khaldunism: the pros and cons of multi-dimensional doctrine (Beirut: oriental institute der deutschen morgenlandischen gesellschaft.
- Nurullah Aradic (2008)."beyond°sceince as a vocation:civilizational epistemology in weber and ibn khaldun" assia journal of social sciences.36
- Al-Asqalani, Ibn Hajar, (1969). 'iinba' alghamar bi'abna' aleumri: Investigator: Dr. Hassan Habashi, Supreme Council for Islamic Affairs - Committee for the Revival of Islamic Heritage, Egypt.
- Ibn Rushd, Muhammad Al-Hafid, (2002). Idarurii fi alsiyasati: aldarurii fi alsiyasat mukhtasar kitab alsiyasat li'aflatun: Muhammad Abed Al-Jabri, Center for Arab Unity Studies, Beirut. 2nd ed.
- Afifi, Abu Al-Ela, (1963). Sufism: atasawuf althawrat alruwhiat fi al'iislami, 1st edition. Dar Al Maaref.
- Abdel Rahim, Bokra, (1985). alqiam al'akhlaqiat ladaa tulaab jamieat tanta dirasatan maydaniatia field study, doctoral dissertation, Faculty of Education, Egypt.
- Al-Taweel, Tawfiq, (1967). alfalsafat alkholqiat nash'ataha watatawuruha alfalsafat alkholqiat nash'ataha watatawuruha, Dar Al-Nahda Al-Arabiyyah.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, (1414 AH). Lisan Al-Arab, Dar Sader - Beirut, third edition.
- Al-Isfahani, Al-Hussein bin Muhammad, (1412 AH). almufradat fi ghurayb alqurani, edited by: Safwan Adnan Al-Daoudi, Dar Al-Qalam, Dar Al-Shamiya - Damascus, Beirut, First Edition.
- Hamed, Zahran, (1424 AH). Social Psychology, Alam al-Kutub, Cairo, 6th edition.
- Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr, (1999). Mukhtar Al-Sahah, edited by: Youssef Al-Sheikh Muhammad, Modern Library - Dar Al-Tawdhimiya, Beirut - Sidon, fifth edition.
- Al-Boushikhi, Al-Shahid, (2001). Historical Dictionary of Scientific Terms Project, Terminological Studies, Fez, No. 1, pp. 81-102.
- Mashwash, Saleh bin Al-Taher, (2012). Al-Khalduni's Imran Science and the Impact of the Monotheistic Universal Vision, International Institute of Islamic Thought, 1st edition.
- Abdel Rahman, Taha, (2006). allisan walmizan 'aw altakawthur aleaqli,, Arab Cultural Center, 2nd edition, Casablanca.
- Abdel Rahman, Taha, (2002). aeadudiat alqimi: ma madaha wama hududuha, qadaya 'iislamiat mueasirati, pp. 20-21.
- Al-Zunaidi, Abdul Rahman, (1418 AH). alfalsafat waqadaya aleasra, Ishbilia House, Riyadh, 1st edition.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman, (1988). diwan almubtada walkhabar fi tarikh alearab walbarbar waman easarahum min dhawi alshaan al'akbari, limuhaqaqi: khalil shahadat, by: Khalil Shehadeh, Dar Al-

Fikr, Beirut, second edition.

- Al-Ahmar, Abdel Salam, (2007). almaswuwliat 'asas altarbiat al'iislatiati: muhawalat fi altaasili, Rabat, Top Press, 1st edition.
- Ahmed, Othman, (1402 AH). Iqiam alhadariat fi risalat al'iislati, Saudi Arabia House, Riyadh, 1st edition
- Belmarzouqia, Muhammad, (1409 AH). judhur almaerifat eind aibn khaldun, Al-Najah New Press, Casablanca.
- Chabra, Muhammad Omar, (2012). alhadarat al'iislatiati ('asbab alainhitat walhajat 'iilaa al'iislatiati) alhadarat al'iislatiati ('asbab alainhitat walhajat 'iilaa al'iislatiati), edited by Muhammad Zuhair Al-Samhuri, International Institute of Islamic Thought, first edition.
- Arabic Language Academy, (1994) Al-Wajeez Dictionary, Egypt, Arabic Language Academy, 4th edition.
- A group of authors, (1994). Dictionary of Educational Sciences, Educational Sciences Series 9-10, Al-Najah New Press, 1st edition, 1994 AD.



الطاعون في صدر الإسلام والعهد الأموي *The plague in early Islam and the Umayyad era*

فردوس حناني*

قسم الحضارة الإسلامية - جامعة وهران 1 (الجزائر)

ferdoushanani@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/05/25 تاريخ الاستلام: 2023/09/19 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: يعد الطاعون من أشد الأوبئة ضراوة عبر التاريخ، فقد عانى المسلمون منه، وكان الحجر الصحي هو الحل الأمثل للتقليل من انتشاره، والحد من ارتفاع نسبة الوفيات، هذه التربية الصحية السليمة التي أرشدنا إليها الرسول ﷺ.

من أبرز الطواعين التي مست الدولة الإسلامية: طاعون شيرويه (6هـ-627م)، وطاعون عمّواس (18هـ-639م)، الطاعون العظيم بالكوفة (50هـ-670م)، وطاعون الجارف (69هـ-688م)، وطاعون الجارف أو الفتيات والأشراف (87هـ-705م)، وطاعون عدي بن أرطأة (100هـ-718م)، وطاعون غراب (127هـ-744م)، وطاعون مسلم بن قتيبة (131هـ-748م)، وقد ساهمت هذه الأوبئة في سقوط الدولة الأموية.
الكلمات المفتاحية: الوباء؛ الطاعون؛ أشهر الطواعين؛ الحجر الصحي؛ التاريخ.

Abstract: The plague is one of the most virulent epidemics throughout history, Muslims have suffered from it, and quarantine was the best solution to reduce its spread and reduce the high death rate. This is the sound health education that the Messenger of God, peace and blessings be upon him, guided us to.

and one of the most prominent plagues that affected the Islamic state: the Shiroeh Plague (6AH-627AD), the Plague of Emmaus (18AH-639AD), the Great Plague in Kufa (50AH-670AD), the Plague of the Great (69AH-688AD), the Plague of the Great or Girls and the Nobles (87AH-705AD), and the plague of Uday bin Arta (100AH-718AD), the plague of Ghorab (127AH-744AD), and the plague of Muslim bin Qutaiba (131AH-748AD), These epidemics contributed to the fall of the Umayyad dynasty.

Keywords: Epidemic; Plague; The Most Famous Plagues; Quarantine; History.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

تعرضت الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل للعديد من الابتلاءات والمحن والأزمات، وقد نال المسلمون منها الكثير كالأمراض والأوبئة، وكان أشدها فتكا مرض الطاعون الذي انتشر في مختلف الأقطار الإسلامية وترك أثارا وخيمة، انعكست سلبا على حياة الفرد والمجتمع وساهمت في سقوط بعض الدول، فما هي أبرز الطواعين وأشهرها التي شهدتها الدولة الإسلامية؟ وماذا نجم عنها؟ وكيف تعامل المسلمون معها؟ وما هي أسباب وقوع الوباء؟

وللإجابة على هذه الإشكالية اتبعنا المنهج التاريخي، لتتبع مراحل التطور التاريخي للدولة الإسلامية تزامنا مع الوباء، واعتمدنا كذلك على المنهج الوصفي، لوصف الحالة الصحية المتدهورة الناجمة عن الوباء، كما استشهدنا بالعديد من الروايات التاريخية الخاصة بوباء الطاعون وأثاره، خاصة من المؤرخين المعاصرين لتلك الأحداث والوقائع، ممّن قدّموا صورا متنوعة عن الأوبئة وأثارها المأساوية، والتي قمنا بذكرها ووصفها شعرا ونثرا، كما قارنّا بين الروايات التاريخية المتباينة كالاختلاف في سنة وقوع الوباء ومخلفاته.

وتهدف من خلال هذا البحث الاستفادة من نظام التربية الصحية على ضوء الكتاب والسنة، وذكر أشهر الطواعين التي شهدتها الدولة الإسلامية، كما أنّ الموضوع جدير بالدراسة لأنّه حديث الساعة لانتشار الوباء في مختلف أنحاء العالم.

2. الطاعون والحجر الصحي

1.2. وباء الطاعون وأنواعه:

أ- تعريف الوباء لغة: هو الطاعون وقيل هو كل مرض عام.¹

ب- تعريف الوباء اصطلاحا: هو مرض معد ينتشر بسرعة في بقعة أو كورة أو بلد.²

ج- سبب وقوع الوباء: يرجع ابن خلدون كثرة الوفيات إلى كثرة المجاعات والفتن، ووقوع الوباء موضحا سبب وقوعه قائلا: "وأما كثرة الموتان³ فلها أسباب من كثرة المجاعات، أو كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء. وسببه في الغالب فساد الهواء⁴ بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء وهو غذاء الروح الحيواني وملابسه دائما فيسري الفساد إلى مزاجه،

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص: 189.

² يوسف خياط، معجم المصطلحات العلمية والفنية، ص: 708.

³ الموتان: بضم الميم، وإسكان الواو، على وزن بطلان: الموت الكثير الوقوع. محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، الإشاعة لأشراط الساعة، ص: 120.

⁴ فساد الهواء: "فالهباء يمرض البدن: إما أن يبرده أو يسخنه أو يرطبه أو يجففه أو يعفنه، فأسرع الأبدان إجابة للهواء الحارة الرطبة وأعسرها إجابة الباردة اليابسة، ولتحفظ حينئذ هذه بحالها فتجفف الأولى ما أمكن، وأما الأبدان الممتلئة فلتستفرغ بالفصد، والرديئة الأخلاط بالإسهال، والمسددة بتفتيح السدد". الرازي، الحاوي في الطب، ج15، ص: 2342.

فإن كان الفساد قويا وقع المرض في الرئة وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة".¹

د- تعريف الطاعون لغة: هو المرض العام، والوباء الذي يفسد له الهواء فتفسد له الأمزجة والأبدان.²
هـ- تعريف الطاعون اصطلاحا: بوزن فاعول من الطعن، عدلوا به عن أصله ووضعوه دالا على الموت العام كالوباء.³ والطاعون مرض وبائي بسبب باسيل⁴ الطاعون، يصيب الفئران تنقله البراغيث إلى فئران أخرى وإلى الإنسان.⁵

و- الفرق بين الوباء والطاعون: قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: "قال الخليل: الطاعون الوباء. وقال الداودي: الطاعون حبة تخرج من الأرقاع وفي كل طي من الجسد والصحيح أنه الوباء. وقال عياض: أصل الطاعون القروح الخارجة في الجسد، والوباء عموم الأمراض، فسميت طاعونا لشبهها بها في الهلاك، وإلا فكل طاعون وباء وليس كل وباء طاعونا. قال: ويدل على ذلك أن وباء الشام الذي وقع في عمواس إنما كان طاعونا، وما ورد في الحديث أن الطاعون وخز الجن". وأضاف: "والطواعين تكثر عند الوباء في البلاد الوبئة، ومن ثم أطلق على الطاعون وباء وبالعكس".⁶ وقال في بذل الماعون: "وقد ظهر بما وردته أن الطاعون أخص من الوباء، وأن الأخبار الواردة في تسمية الطاعون وباء، لا يلزم منه أن كل وباء طاعون، بل يدل على عكسه، وهو أن كل طاعون وباء، لكن لما كان الوباء ينشأ عنه كثرة الموت، وكان الطاعون أيضا كذلك، أطلق عليه اسمه".⁷

ز- أنواع الطاعون: وهي عديدة، أشهرها:

- 1- ما يخرج في البدن من الورم خصوصا في المغابن⁸، وقد يقع في اليد والأصبع وجميع الأعضاء.
- 2- ما يقع في أي عضو كان من البدن كالقرحة والبثرة، لكن الاختصاص له بالمغابن فقط.
- 3- ما يطفئ الروح كالذبحة، إذ في أنواع الطاعون ما يماثلها، ولذلك يختلف حال من وقعت به في زمن الطاعون وفي غير زمنه.
- 4- ما يقع في عضو ما فيتأكل منه كالجدام⁹.

¹ ابن خلدون، المقدمة، ص: 288.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص: 267.

³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 10، ص: 190.

⁴ باسيل: (ج. باسيلات) Bacillus <<بكتيري عصوي الشكل>>. يوسف خياط، المرجع السابق، ص: 52.

⁵ يوسف خياط، المرجع السابق، ص: 415.

⁶ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 10، ص: 190-191.

⁷ ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص: 102.

⁸ المغابن: جمع مغبن هي بواطن الأفخاذ والأباط وشبهها. ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ص: 173.

⁹ الجدام: الجدام من الداء: معروف لتجذم الأصابع وتقطعها. ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص: 87.

¹⁰ ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، ص: 100.

2.2. الحجر الصحي:

لقد وضع الإسلام قانون الحجر الصحي قبل أن تعرفه الدول الكبرى المتحضرة، قال حسين الحاج حسن: "لو علمت أوروبا بالحجر الصحي لَخَفَّت عنها الخسائر البشرية في أواسط القرن الرابع عشر لما اجتاحتها الطاعون، إذ قدر عدد الموتى الذين قضى عليهم هذا الوباء الخطير بخمسة وعشرين مليون نسمة، في ذلك الوقت نفذت البندقية وميلانو قوانين صارمة بالحجر الصحي، فأنشأت المأوي بعيدا عن المدينة ليقيم فيها القادمون المشتبه فيهم، فيبقوا معزولين لمدة ثلاثين يوما ثم زِيدت المدة بعد ذلك، حتى صارت أربعين يوما".¹

أ- هدي النبي ﷺ: أشاد محمود العقاد بدور النبي ﷺ في محاربة الوباء، فقال: "هذا الإلهام النافذ السديد في تدبير المصالح العامة، وعلاج شؤون الجماعات، هو الذي أوحى إلى الرسول الأمي قبل كشف الجراثيم، وقبل تأسيس الحجر الصحي بين الدول، وقبل العصر الحديث بعشرات القرون، أن يقضى في مسائل الصحة واتقاء نشر الأوبئة بفصل الخطاب الذي لم يأت العلم بعده بمزيد".² حيث قال: "إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا".³

لقد قدّم لنا النبي ﷺ الطريقة المثلى للوقاية من الأمراض، وقواعد وأصول كانت بداية لنظام الوقاية والعلاج، وهو نظام العزل والحجر الصحي ضمانا لعدم تفشي الأمراض وانتشار العدوى.⁴ وأوّل بيمارستان⁵ أقيم عند المسلمين، كان الذي أقامه الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك⁶ في دمشق،⁷ فقد حبس المجذومين عن أن يخرجوا على الناس، وأجرى عليهم أرزاقا.⁸

فمن تعاليم دين الإسلام الصحية الوقائية، قول النبي ﷺ: "لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةٌ وَلَا هَامَةٌ وَلَا صَفْرٌ، وَفِرَ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ"⁹، كما وضع الإسلام الحجر الصحي على الحيوان أيضا، فلا يورد صاحب الماشية المريضة على صاحب الماشية السليمة لكي لا يعدي مريضها سليمها.¹⁰

ب- النهي عن الخروج من موضوع الطاعون أو الدخول فيه: إذ جمع النبي ﷺ في نهيه للأمة عن

¹ حسين الحاج حسن، النظم الإسلامية، ص: 443.

² عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، ص: 64-65.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، الحديث رقم: 5728، ص: 1451.

⁴ فتحية النبروي، تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، ص: 185.

⁵ يعود إنشاء أوّل بيمارستان في الإسلام إلى عصر الوليد بن عبد الملك، الذي يعدّ أوّل من أقام بيمارستان في عام 88هـ - 706م، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق، وأمر بحبس المجذومين وعزلهم حتى لا تنتشر العدوى. المرجع نفسه، ص: 228.

⁶ الوليد بن عبد الملك: هو الخليفة أبو العباس الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي، الدمشقي الذي أنشأ جامع بني أمية. بويع بعهد من أبيه، وأنشأ أيضا مسجد رسول الله وزخرفه. فتح بوابة الأندلس وبلاد الترك، وغزا الروم مرات في دولة أبيه وحج. مات في جمادى الآخرة سنة ست وتسعين، وله إحدى وخمسون سنة. ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص: 347-348.

⁷ فتحية النبروي، المرجع السابق، ص: 186.

⁸ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج6، ص: 437.

⁹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، الحديث رقم: 5707، ص: 1447.

¹⁰ حسين الحاج حسن، المرجع السابق، ص: 443.

الدخول إلى الأرض التي هو بها، ونهيه عن الخروج منها بعد وقوعه للوقاية منه، فالدخول فيه تعرض للبلاء وموافاة له في محله، وإعانة للإنسان على نفسه ممّا يخالف الشرع والعقل، وتجنب الدخول إلى أرضه من باب الحماية التي أرشد الله تعالى إليها، وهي حماية عن الأمكنة، والأهوية المؤذية. وفي نهيه عن الخروج من بلده، معنيان:

¹ حمل النفوس على الثقة بالله، والتوكل عليه، والصبر على أقصيته، والرضى بها.

² ما قاله أئمة الطب: أنه يجب على كل محترز من الوباء أن يُخرج عن بدنه الرطوبات الفضلية، ويقلل الغذاء، ويميل إلى التدبير المجفف من كل وجه إلا الرياضة والحمام، فإنّهما يجب أن يُحذرا، لأنّ البدن لا يخلو غالبا من فضل رديء كامن فيه، فتثيره الرياضة والحمام، وبخلطانه بالكيروس (الخلاصة الغذائية) الجيد، وذلك يجلب علة عظيمة، بل يجب عند وقوع الطاعون السكون والدعة، وتسكين هيجان الأخلاط، ولا يمكن الخروج من أرض الوباء والسفر منها إلا بحركة شديدة وهي مضرة جدا.²

ج- الحكم من النهي عن الدخول إلى الأرض التي وقع بها الوباء والخروج منها:

¹- تجنب الأسباب المؤذية والبعد عنها.

²- الأخذ بالعافية التي هي مادة المعاش والمعاد.

³- أن لا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد فيمرضون.

⁴- أن لا يجاوروا المرضى الذين قد مرضوا بذلك، فيحصل لهم بمجاورتهم من جنس أمراضهم.

⁵- حماية النفوس عن الطيرة والعدوى، فإنّها تتأثر بهما، فإنّ الطيرة على من تطير بها.

د- لا تخرجوا فرارا منه: ويجب التقليل من الحركة قدر الإمكان، والفار منه لا موجب لحركته إلا بمجرد الفرار منه، ودعته وسكونه أنفع لقلبه وبدنه وأقرب إلى توكله على الله³، لقول النبي ﷺ: "الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ"⁴.

3. أشهر الطواعين عبر التاريخ الإسلامي

ومن أبرز الأوبئة وأشهرها عبر التاريخ الإسلامي التي سنذكرها، هي تلك الطواعين التي شهدتها الدولة الإسلامية في صدر الإسلام، والتي حدثت على عهد الأمويين خاصة.

1.3. الطاعون في صدر الإسلام:

ونقصد به الطاعون الذي وقع في زمن النبوة والخلافة الرشيدة، وكان أبرزها في زمن النبوة طاعون شيرويه، وطاعون عمّوأس زمن الخلافة الرشيدة.

¹ نبيل خالد، كنوز الطب الشعبي البديل (الوقاية والعلاج)، ص: 290.

² المرجع نفسه، ص: 291.

³ نبيل خالد، المرجع السابق، ص: 218.

⁴ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، الحديث رقم: 5732، ص: 1452.

أ- طاعون شيرويه (6هـ-627م):

يعدّ طاعون شيرويه أول طاعون وقع في الإسلام على عهد النبي ﷺ سنة 6 هـ بالمدائن،¹ ولم نعثر في كتب التاريخ على أي إشارات إلى التأثيرات الصحية له.

وروي أنّ شيرويه بن أبرويز وهو ابن بنت قيصر، كان قد أمر بأبيه فسملت عيناه، وقتل من إخوته ثمانية عشر رجلا، وفرّ بقية أهل بيته، وخفف المؤونة على الناس ورفع الخراج، وظهر الطاعون، فهلك فيمن هلك.²

وفي رواية تاريخية أخرى أنّ العام الذي ملك فيه شيرويه، توفي رسول الله واستخلف أبو بكر، وأنّ شيرويه لما ملك عمداً إلى إخوته وكانوا خمسة عشر رجلا فضرب أعناقهم مخافة أن يفسدوا عليه ملكه فسلطت عليه الأمراض والأسقام حتى مات وكان ملكه ثمانية أشهر.³ فبعد مقتل أبيه وإخوته ابتلي شيرويه بالأمراض، ولم يلتذ بشيء من الدنيا، وكان هلاكه بدسكرة الملك وجزع بعد قتل إخوته جزعا كثيرا.⁴

ب- طاعون عمّواس (18هـ-639م):

كان في خلافة عمر بن الخطاب سنة سبع عشر، وقيل: ثمان عشرة، ومات فيه من جيش المسلمين خمسة وعشرون ألفا، وقيل ثلاثون ألفا، وقيل: سبعمائة طاعون عمّواس، لأنّه لم يقع في شيء من المواضع سوى ما وقع فيه.⁵

وقيل أنّ طاعون عمّواس وقع مرتين لم ير مثلهما وطال مكثه، وفنى خلق كثير من الناس، حتّى طمع العدو، وتخوفت قلوب المسلمين كثيرا لذلك. ولهذا قدم عمر بعد ذلك إلى الشام فقسم موارث الذين ماتوا لما أمرها على الأمراء، وطابت قلوب الناس بقدمه، وانقمعت الأعداء من كل جانب لمجيئه إلى الشام.⁶

واختلف في طاعون عمّواس وفي أي سنة كان، ذكر العديد من المؤرخين أنّه وقع في 18 هـ، "ثمّ دخلت سنة ثمانى عشرة، ففيها كان طاعون عمّواس، فتفانى فيها الناس، فتوفي أبو عبيدة ابن الجراح، وهو أمير الناس، ومعاذ بن جبل، ويزيد بن أبي سفيان، والحارث ابن هشام، وسهيل بن عمرو، وعتبة بن سهيل، وأشرف الناس".⁷

وهناك رواية تاريخية ورد فيها أنّه وقع متزامنا مع طاعون شيرويه، "أول طاعون في الإسلام طاعون عمّواس بالشام، فيه مات معاذ بن جبل، وامراتاه وابنه، وأبو عبيدة بن الجراح. وطاعون شيرويه بن

¹ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 120.

² ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص: 665.

³ أبي حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص: 110.

⁴ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، ص: 385.

⁵ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 121.

⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 7، ص: 79.

⁷ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 4، ص: 60.

كسرى بالعراق، في زمن واحد، وكانا جميعا في زمن عمر بن الخطاب. وبين طاعون شيرويه وطاعون عمواس مدة طويلة¹.

وجاء في رواية تاريخية أخرى: "أتينا أبا موسى وهو في داره بالكوفة لتحدث عنه، فلما جلسنا قال: لا عليكم أن تخفوا، فقد أصيب في الدار إنسان بهذا السقم، ولا عليكم أن تزهاوا عن هذه القرية، فتخرجوا في فسيح بلادكم ونزهها حتى يرفع هذا الوباء، سأخبركم بما يكره مما يتقى، من ذلك أن يظن من خرج أنه لو أقام مات، ويظن من أقام فأصابه ذلك لو أنه لو خرج لم يصبه، فإذا لم يظن هذا المرء المسلم، فلا عليه أن يخرج، وأن يتزهد عنه، إنني كنت مع أبي عبيدة الجراح بالشام عام طاعون عمواس، فلما اشتد الوجع، وبلغ ذلك عمر، كتب إلى أبي عبيدة ليستخرجه منه"².

ومما قيل في طاعون عمواس من الشعر: قول امرئ القيس، حشيش الكندي، أورده أبو حذيفة البخاري في كتاب المبتدأ، وابن عساكر في تاريخه³:

رَبِّ حَرْفٍ مِثْلَ الْهَلَالِ وَبَيْضًا	ءِ حِصَانٍ بِالْجَزَعِ مِنْ عَمَوَاسٍ
قَدْ لُقُوا اللَّهَ غَيْرَ بَاغٍ عَلَيْهِمْ	ثُمَّ أَضْحَوْا فِي غَيْرِ دَارِ التَّنَاسِي
فَصَبَرْنَا لَهُمْ كَمَا عَلِمَ اللَّهُ	وَكُنَّا فِي الْمَوْتِ أَهْلَ تَأْسِي

لقد أصاب أهل البصرة في تلك السنة أيضا الطاعون، فمات بشر كثير وجم غفير، رحمهم الله ورضي الله عنهم أجمعين، وقيل أنّ الحارث بن هشام خرج في سبعين من أهله إلى الشام، ولم يرجع منهم إلا أربعة، فقال المهاجر بن خالد في ذلك⁴:

مَنْ يَسْكُنِ الشَّامَ يُعْرَسُ بِهِ	وَالشَّامُ إِنْ لَمْ يَفْنِنَا كَارِبُ
أَفْنَى بَنِي رِبِطَةَ فُرْسَانِهِمْ	عَشْرُونَ لَمْ يُقْصَصْ لَهُمْ شَارِبُ
وَمَنْ بَنِي أَعْمَامِهِمْ مِثْلُهُمْ	لِمِثْلِ هَذَا يَعْجَبُ الْعَاجِبُ
طَعْنًا وَطَاعُونًا مَنَائِيَهُمْ	ذَلِكَ مَا حَطَّ لَنَا الْكَاتِبُ

وعن مخلفات وآثار طاعون عمواس، فقد قدر عدد من مات فيه بخمسة وعشرين ألفا. وورد ذكر قدوم عمر إلى الشام بعد الطاعون للنظر في الموارد في عدة روايات تاريخية، منها: "لما هلك الناس في الطاعون كتب أمراء الأجناد إلى عمر بما في أيديهم من الموارد فجمع الناس واستشارهم وقال لهم: "قد بدا لي أن أطوف على المسلمين في بلادهم لأنظر في آثارهم فأشيروا علي". فقال عمر: "إنّ موارد أهل عمواس قد ضاعت فأبدأ بالشام فأقسم الموارد وأقيم لهم ما في نفسي، ثم أرجع، فأتقلب في البلاد وأبدي إليهم أمري"⁵.

¹ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 601.

² الطبري، المصدر السابق، ج 4، ص: 60.

³ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 121-122.

⁴ ابن كثير، المصدر السابق، ج 7، ص: 80.

⁵ ابن الأثير، المصدر السابق، ج 2، ص: 401-402.

2.3. الطاعون على عهد الأمويين:

لقد سجّلت المصادر العربية باختلاف مناهلها، العديد من الروايات التاريخية حول تفشي وباء الطاعون خلال العصر الأموي، وسنذكر أهمّها وأشهرها:

أ- الطاعون العظيم بالكوفة (50 هـ- 670م):

وقع أول طاعون في العصر الأموي في خلافة معاوية بن أبي سفيان، فضرب الكوفة بين عامي (49هـ- 669م/ 50هـ- 670م)، وبلغ من الضراوة والحدة أن توفي فيه والي الكوفة "المغيرة بن شعبة"، والذي أمر سكان الكوفة بالجلء عنها لما رأى تفشي الوباء وانتشاره، فنادى في الناس: "هذا العذاب قد وقع، فاخرجوا عنه". وخرج فارًا في زمن اشتداد الطاعون وارتفاعه، فلمّا خفّت حدّة الوباء رأى العودة إلى الكوفة، فما إن بلغ حُصّاص بني عوف حتّى مات مطعوناً.¹

ويعدّ الطاعون العظيم بالكوفة رابع طاعون مشهور وقع في الإسلام، فالأول كان بالمداين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والثاني طاعون عمواس في زمان عمر رضي الله عنه، والثالث بالكوفة وأميرها أبو موسى الأشعري، ثمّ هذا الطاعون أيضا بالكوفة.²

وقال أمير الكوفة المذكور الذي مات مطعوناً، حين حضرته الوفاة: "اللهم هذه يميني: بايعت بها نبيّك، وجاهدت بها في سبيلك".³

ثمّ وقع الطاعون في سنة 53 هـ، ومات فيه زياد بن أبي سفيان، ويقال له زياد بن أبيه وزياد بن سمية (أمّه)، في شهر رمضان من هذه السنة مطعوناً.⁴

ب- طاعون الجارف (69هـ- 688م):

كان الطاعون الجارف الذي نزل بالبصرة ذريعاً، وسمي جارفاً لأنّه جرف الناس كجرف السيل⁵، واختلف في سنة وقوعه، ف قيل أنّه وقع في سنة 64 هـ، وقيل أنّه كان في شهر شوال من سنة 69 هـ⁶، وفي رواية تاريخية أخرى أنّ الطاعون الجارف قد وقع في زمن ابن الزبير سنة 99 هـ، وعلى البصرة، يومئذ عبّيد الله بن عبد الله بن معمر.⁷

وذكر الطبري خبر حدوث الطاعون الجارف ضمن أحداث سنة 65 هـ، والذي وقع بالبصرة وهلك به خلق كثير من أهلها. وأنّه وقع وعبّيد الله بن معمر على البصرة، فماتت أمّه في الجارف، ولم يجدوا من يحملها حتّى استأجروا لها أربعة علّوج، فحملوها إلى حُفرتها وهو الأمير يومئذ.⁸

وذكره ابن الأثير ضمن أحداث سنة 65 هـ فقال: "في هذه السنة وقع طاعون الجارف بالبصرة وعلّمها

¹ أحمد العدوي، الطاعون في العصر الأموي، ص: 46.

² ابن ثعري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج 1، ص: 140.

³ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 295.

⁴ ابن كثير، المصدر السابق، ج 8، ص: 61-62.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص: 25.

⁶ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 123.

⁷ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 601.

⁸ الطبري، المصدر السابق، ج 5، ص: 612-613.

عبيد الله بن مَعَمَرٍ فهلك به خلق كثير فماتت أم عبيد الله فلم يجدوا لها من يحملها حتى استأجروا من حملها وهو الأمير".¹

ويبدو أنّ الوباء كان يظهر من حين لآخر، وفي مناطق متعددة من الدولة الإسلامية، ولكثرة ظهوره وانتشاره اختلفت بعض الروايات التاريخية في تاريخ ووقوعه، فقد أشار ابن ثغري بردي إلى الطاعون الذي وقع بمصر سنة 66 هـ، ومات فيه خلائق عظيمة، وذكر أنّ هذا خامس طاعون مشهور في الإسلام.² ثم ذكر طاعون الجارف الذي وقع بالبصرة سنة 96 هـ، فقال: "السنة الرابعة من ولاية عبد العزيز بن مروان على مصر وهي سنة تسع وستين، فيها كان بالبصرة طاعون الجارف. قال المدائني: حدثني من أدرك الجارف قال: كان ثلاثة أيام مات فيها في كل يوم سبعون ألفاً. وقال خليفة قال أبو اليقظان: مات لأنس بن مالك ثمانون ولداً ويقال سبعون ولداً، وقيل مات لعبد الرحمن بن أبي بكر في الطاعون المذكور أربعون ولداً. وقلّ الناس بالبصرة جدّاً حتى إنّه ماتت أم أمير البصرة فلم يجدوا من يحملها إلا أربعة بالجهد. ومات لصدقة بن عامر العامري في يوم واحد سبعة بنين، فقال: اهمم إنّي مسلم مسلم. ولما كان يوم الجمعة خطب الخطيب وليس في المسجد إلا سبعة أنفس وامرأة، فقال الخطيب: ما فعلت الوجوه؟ فقالت المرأة: تحت التراب، وقيل: إنه توفي في هذا الطاعون عشرون ألف عروس. وقد اختلف في سنة هذا الطاعون".³

ويصف لنا ابن أبي الدنيا بشاعة المنظر الناجم عن الطاعون، وكثرة الموتى ونيل الحيوانات المفترسة منها: "لما وقع الطاعون الجارف بالبصرة، وذهب الناس فيه، وعجزوا عن موتاهم، وكانت السباع تدخل البيوت فتصيب من الموتى، وذلك سنة سبعين أيام مصعب، وكان يموت في اليوم سبعون ألفاً، فبقيت جارية من بني عجل ومات أهلها جميعاً فسمعت عواء الذئب فقالت:⁴

ألا أيُّهَا الذِّئْبُ المُنَادِي بِسُحْرِهِ هَلُمَّ أَبْتُكَ الذِّي قَدْ بَدَا لَنَا
بَدَا لِي أَنْ قَدْ يَتِمُّتُ وَإِنِّي بَقِيَّةُ قَوْمٍ أَوْرَثُوا فِي المَبَاكِيا
وَلَا ضَيْرَ أَنِّي سَوْفَ أَتْبَعُ مَنْ مَضَى وَيَتَّبِعُنِي مَنْ بَعْدُ مَنْ كَانَ تَالِيَا

لما كان طاعون الجارف احتفر بشير بن أبي كعب العدوي قبراً، فقرأ فيه القرآن فلما مات دفن فيه.⁵ إنّ حفر الناس لقبورهم بأنفسهم دليل قاطع على ضراوة الوباء، ويأسهم من الفرار منه والنجاة.

ج- طاعون الجارف أو الفتيات والأشرف (87هـ-705م):

لقد وقع بالبصرة طاعون الفتيات سنة 87 هـ، وسمي بذلك لكثرة من مات فيها من النساء الشواب والعداري.⁶ ولأنّه بدأ في العداري والجواري بالبصرة، وبواسط وبالشام والكوفة، وكان الحجاج يومئذ بواسط في ولاية عبد الملك بن مروان، ومات فيه عبد الملك بن مروان، أو بعده بقليل، ومات فيه أمية بن

¹ ابن الأثير، المصدر السابق، ج 4، ص: 26.

² ابن ثغري بردي، المصدر السابق، ج 1، ص: 179.

³ نفس المصدر، ج 1، ص: 182-183.

⁴ ابن أبي الدنيا، كتاب الاعتبار وأعقاب السرور والأحزان، ص: 58.

⁵ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ص: 230.

⁶ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 125.

خالد بن عبد الله بن خالد بن أسيد، وعلي بن أصمغ، وصعصعة بن حصن، وكان يقال له أيضا طاعون الأشراف.¹

وينقل لنا ابن أبي الدنيا شهادة حيّة عن مخلفات الوباء: "حدثني أبو بحر التكرائي، عن أمّه قالت: خرجنا هاربيين من طاعون الفتيات، فزلنا قريبا من سنام، قالت: وجاء رجل من العرب معه بنون له عشرة فنزل قريبا منّا مع بنيه، فلم يمض إلا أيام حتّى مات بنوه أجمعون، وكان يجلس بين قبورهم ويقول:

بِنَفْسِي فِتْيَةٌ هَلَكُوا جَمِيعًا بِرَابِيَةِ مَجَاوِرَةٍ سَنَامَا
أَقُولُ إِذَا ذَكَرْتُ الْعَهْدَ مِنْهُمْ بِنَفْسِي تِلْكَ أَصْدَاءُ وَهَامَا
فَلَمْ أَرْ مِثْلَهُمْ هَلَكُوا جَمِيعًا وَلَمْ أَرْ مِثْلَ هَذَا الْعَامِ عَامَا

قالت: وكان يبكي من سمعه".² هذا ما حدث قرب سنام الجبل المشرف على البصرة، والروايات المماثلة كثيرة، وكان مطرف بن عبد الله بن الشخير من ضحايا طاعون الجارف بالبصرة.³

وقيل أنّ طاعون الأشراف وقع والحجاج بواسط، حتّى قيل فيه: لا يكون الطاعون والحجاج في بلد واحد، وسمي بطاعون الأشراف لكثرة من مات فيها من أشراف الناس.⁴ وفي هذا الطاعون يقول الشاعر:⁵

وما ترك الطاعون من ذي قرابة إليه إذا كان الإياب يؤوب

د- طاعون عدي بن أرطاة (100هـ-718م):

ضرب الطاعون البصرة مجددا في عام 100هـ-718م، في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، وكان على البصرة عدي بن أرطاة، فنسب ذلك الطاعون إليه. ومات فيه عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز، وامتد ذلك الطاعون إلى الشام وصولا إلى دمشق، وفقد محمد بن سيرين (ت110هـ-729م) على إثره ثلاثين ولدا، ولم يبق من ذريته إلا ولده عبد الله.⁶

هـ- طاعون غراب (127هـ-744م):

لقد كان هذا الطاعون خفيفا في بدايته، لكنه سرعان ما انتشر وتحوّل إلى جارف مدة أربعة أيام.⁷ وقد وقع سنة 127 هـ، وسمي بطاعون غراب نسبة إلى رجل اسمه غراب من الرّباب، وكان أوّل من مات فيه، في ولاية الوليد بن يزيد ابن عبد الملك.⁸ وكان الطاعون بالشام ومات فيه خلائق لا تعد ولا تحصى، إذ خلف خسائر بشرية معتبرة.⁹

¹ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 601.

² ابن أبي الدنيا، المصدر السابق، ص: 60.

³ ابن الأثير، المصدر السابق، ج 4، ص: 245.

⁴ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 126.

⁵ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 602.

⁶ أحمد العدوي، المرجع السابق، ص: 54.

⁷ أحمد العدوي، المرجع السابق، ص: 55.

⁸ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 601.

⁹ ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج 1، ص: 304.

و- طاعون مسلم بن قتيبة (131هـ-748م):

وقع هذا الطاعون سنة 131 هـ بالعراق، وسمي بذلك لأن مسلم بن قتيبة هو أول من استشهد فيه، وبدأ في شهر شعبان، واستمر في شهر رمضان، وأقلع في شوال، ومات فيه أيوب السخيتاني. ووقع طاعون مسلم بالعراق يوم الخروج، يعني يوم العيد سنة 131هـ، وبالشام سنة 135 هـ، وكان إذا فتح أفرق منه صاحبه.¹

وقيل أنه وقع بالبصرة في رجب وشعبان ورمضان، ثم خفّ في شوال، وبلغ في كل يوم ألف جنازة. ودام أربعة شهور (من رجب من ذلك العام، وبلغ ذروته في رمضان، وخفّت وطأته عن الناس في شوال).² ويبدو أنّ عدد الضحايا مبالغ فيه!

هذه أبرز الطواعين التي شهدتها العهد الأموي، وقد نقل بعض المؤرخين أنّ الطواعين في زمن بني أمية كانت لا تنقطع بالشام، حتّى كان خلفاء بني أمية إذا جاء زمن الطاعون يخرجون إلى الصحراء، ومن ثمّ اتخذ هشام بن عبد الملك الرّصافة منزلاً، ثمّ خفّ ذلك في العهد العباسي.³

4. خاتمة

خلف وباء الطاعون العديد من الآثار السيئة على جميع المجالات: السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والأخلاقية، ولولا التزام المجتمع الإسلامي بالحجر الصحي لكانت الخسائر أكثر بكثير، ونذكر منها:

¹ خسائر بشرية: معتبرة قدرت بالآلاف، مسّت جميع شرائح المجتمع وفي مختلف مراحل العمر، أثرت على النمو الديمغرافي للسكان.

² ضياع الموارد: فقد حار أمراء الجند في مسألة الموارد لكثرة الموتى بعد طاعون عمواس، إلى أن فصل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأمر.

³ الضرر النفسي: عند وقوع الطاعون والفرع، واليأس من النجاة لدرجة حفر الناس قبورهم بأيديهم. (اكتئاب)

⁴ ركود في الجانب الاقتصادي: في الداخل والخارج خاصة التجارة، لصعوبة التنقل من وإلى أماكن وقوع الوباء خوفاً من انتشاره. (الحجر الصحي)

⁵ ركود فكري: كان ضمن شهداء الطاعون، خيرة العلماء الأجلاء في مختلف الميادين، وحتما قد تكون العديد من مؤلفاتهم ضاعت حينها، مع غلق المدارس ودور العلم والمكتبات، وبالتالي انقطاع طلبه العلم من ارتيادها.

⁶ أثر على الوضع السياسي والدبلوماسي والعسكري أيضاً، كتريص الأعداء بالمنطقة الموبوءة، ممّا أدّى بالخلفاء إلى تحصين الثغور جيداً عند وقوع الوباء.

¹ ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ص: 602.

² محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 127.

³ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني، المرجع السابق، ص: 128.

5. قائمة المراجع

- 1- ابن أبي الدنيا، الحافظ أبو بكر، 1413هـ- 1993م، كتاب الاعتبار وأعقاب السرور والأحزان، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة- دار البشير، ط1.
- 2- ابن الأثير، عز الدين، 1407هـ- 1987م، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط1.
- 3- البرزنجي الحسيني، محمد بن رسول، 1426هـ- 2005م، الإشاعة لأشراط الساعة، تعليق محمد زكريا الكاندهلوي، بيروت- لبنان، دار المنهاج، ط3.
- 4- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، 1423هـ- 2002م، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، الحديث رقم: 5728، دار ابن كثير، دمشق، د ط.
- 5- ابن ثغري بردي، أبو المحاسن، 1383هـ- 1963م، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- وزارة الثقافة، د ط.
- 6- الحاج حسن، حسين، 1406هـ- 1987م، النظم الإسلامية، بيروت- لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1.
- 7- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، د ت ط، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق أحمد عصام عبد القادر الكاتب، دار العاصمة، الرياض، د ط.
- 8- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، 1421هـ- 2001م، فتح الباري، تحقيق عبد القادر شعبة الحمد، الرياض، ط1.
- 9- ابن خلدون، عبد الرحمن، 2004م، المقدمة، لبنان، دار الفكر، د ط.
- 10- خالد، نبيل، 2003م، كنوز الطب الشعبي البديل (الوقاية والعلاج)، تحقيق الشيخ كامل عويضة، إشراف سعد ظلام، مصر، دار ابن لقمان، د ط.
- 11- خياط، يوسف، 1950م، معجم المصطلحات العلمية والفنية، بيروت- لبنان، دار لسان العرب، د ط.
- 12- الدينوري، ابن قتيبة، د ت ط، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة- مصر، مطابع دار المعارف، ط4.
- 13- الدينوري، أبي حنيفة، 1330هـ، الأخبار الطوال، تصحيح وضبط محمد سعيد الرافع، مصر، مطبعة السعادة، ط1.
- 14- الذهبي، شمس الدين، 1402هـ- 1982م، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ط2.
- 15- الرازي، أبوبكر، 1421هـ- 2000م، الحاوي في الطب، مراجعة وتصحيح محمد إسماعيل، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط1.
- 16- الطبري، محمد بن جرير، 1971م، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة- مصر، دار المعارف، ط2.
- 17- العدوي، أحمد، 2018م، الطاعون في العصر الأموي، بيروت- لبنان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1.
- 18- العقاد، عباس محمود، 11 سبتمبر 2006م، عبقرية محمد، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط.
- 19- ابن كثير، عماد الدين، 1413هـ- 1992م، البداية والنهاية، بيروت- لبنان، مكتبة المعارف، د ط.
- 20- ابن منظور، محمد بن مكرم، د ت ط، لسان العرب، بيروت- لبنان، دار صادر، ط1.

- 21- ابن منظور، محمد بن مكرم، 1404هـ- 1984م، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق مأمون الصاغري أحمد الحمامي، مراجعة رياض عبد الحميد مراد، دمشق، دار الفكر، ط1.
- 22- النبروي، فتحية، 1999م، تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط9.

Bibliography List

- 1- Ibn Abi Al-Dunya, Al-Hafiz Abu Bakr, 1413 AH - 1993 AD, kitab alaietibar wa'aeqab alsurur wal'ahzani, edited by Najm Abdul Rahman Khalaf, Beirut - Lebanon, Al-Resala Foundation - Dar Al-Bashir, 1st edition.
- 2- Ibn al-Atheer, Izz al-Din, 1407 AH - 1987 AD, al-Kamil fi al-Tarikh, edited by Abu al-Fida Abdullah al-Qadi, Beirut-Lebanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition.
- 3- Al-Barzanji Al-Husseini, Muhammad bin Rasul, 1426 AH - 2005 AD, al'iishaeat li'ashrat alsaeeati, Commentary by Muhammad Zakaria Al-Kandahlawi, Beirut - Lebanon, Dar Al-Minhaj, 3rd edition.
- 4- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, Sahih Al-Bukhari, 1423 AH - 2002 AD, Book of Medicine, Chapter What is Mentioned in the Plague, Hadith No. 5728, Dar Ibn Katheer, Damascus, ed.
- 5- Ibn Thaghri Bardi, Abu Al-Mahasin, 1383 AH - 1963 AD, alnujum alzaahirat fi muluk misr walqahirata, Egypt, Egyptian General Authority for Authors and Publishing - Ministry of Culture, ed.
- 6- Al-Hajj Hassan, Hussein, 1406 AH - 1987 AD, alnuzum al'iislamiatu, Beirut-Lebanon, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, 1st edition.
- 7- Ibn Hajar al-Asqalani, Shihab al-Din, d.d., d t ti, badhl almaeun fi fadl altaaeun, edited by Ahmed Essam Abdul Qadir al-Kateb, Dar Al-Asimah, Riyadh, d.d.
- 8- Ibn Hajar Al-Asqalani, Shihab Al-Din, 1421 AH - 2001 AD, Fath Al-Bari, edited by Abdul Qadir Shaybah Al-Hamad, Riyadh, 1st edition.
- 9- Ibn Khaldun, Abdul Rahman, 2004 AD, almuqadimatu, Lebanon, Dar Al-Fikr, ed.
- 10- Khaled, Nabil, 2003 AD, kunuz altibi alshaebii albadil (alwiiqayat walealaji), edited by Sheikh Kamel Awaida, supervised by Saad Zallam, Egypt, Dar Ibn Luqman, ed.
- 11- Khayyat, Youssef, 1950 AD, Dictionary of Scientific and Technical Terms, Beirut - Lebanon, Dar Lisan al-Arab, ed.
- 12- Al-Dinuri, Ibn Qutaybah, D.T., Al-Ma'arif, edited by Tharwat Okasha, Cairo - Egypt, Dar Al-Ma'arif Press, 4th edition.
- 13- Al-Dinuri, Abu Hanifa, 1330 AH, Al-Akhbar Al-Tawal, corrected and edited by Muhammad Saeed Al-Rafi', Egypt, Al-Saada Press, 1st edition.
- 14- Al-Dhahabi, Shams al-Din, 1402 AH - 1982 AD, sayr 'aelam alnubala'i, edited by Shuaib Al-Arnaout and others, Beirut - Lebanon, Al-Resala Foundation, 2nd edition.
- 15- Al-Razi, Abu Bakr, 1421 AH - 2000 AD, alhawi fi altabi, reviewed and corrected by Muhammad Muhammad Ismail, Beirut - Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition.

16- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, 1971 AD, tarikh alrusul walmuluka, edited by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Cairo - Egypt, Dar Al-Maaref, 2nd edition.

17- Al-Adawi, Ahmed, 2018 AD, altaaeun fi aleasr al'umawi, Beirut-Lebanon, Arab Center for Research and Policy Studies, 1st edition.

18- Al-Akkad, Abbas Mahmoud, September 11, 2006 AD, eabqariat muhamad, Egypt, Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, ed.

19- Ibn Kathir, Imad al-Din, 1413 AH - 1992 AD, lbidayat walnihayatu, Beirut-Lebanon, Ma'rif Library, ed.

20- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, dt.t., Lisan al-Arab, Beirut-Lebanon, Dar Sader, 1st edition.

21- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, 1404 AH - 1984 AD, mukhtasar tarikh dimashq liabn easakri, edited by Mamoun Al-Saghirji Ahmed Al-Hamami, reviewed by Riyad Abdul Hamid Murad, Damascus, Dar Al-Fikr, 1st edition.

22- Al-Nabrawi, Fathia, 1999 AD, tarikh alnuzum walhadarat al'iislamiati, Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 9th edition.



القسم الإنجليزي

English part

مجلة الشهاب : مجلد: 09 . عدد: 03 . جمادى الأولى 1445 هـ / نوفمبر 2023 م

Vol. 9, N° 3, Jumada al-awwal 1445 – November 2023



Editorial Board

First: From within the university (University of El Oued):

1. Mostafa Hamidatou, mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz
2. Ibrahim RAHMANI, rahmani-brahim@univ-eloued.dz
3. Hamza boukhezna, hamzaboukhezna@gmail.com
4. Yacine Bahi, bahi-yacine@univ-eloued.dz

Second: From the national universities:

1. Abid Boudaoud (*Maskara University*) a.boudaoud@univ-mascara.dz
2. Chaouki Nadhir (*Ghardaia University*) chaouki.nadir@gmail.com
3. Mahi kandouz (*Telemcen University*) wassime78@hotmail.com
4. Messaoud Feloussi (*Batna1 University*) messaoudfeloussi@yahoo.com
5. Mohamed Boukemmache (*khenchela University*) mboukemmache@gmail.com
6. Noura Ben Hacene (*Batna1 University*) nourabenhacene@yahoo.fr

Third: From outside the country:

1. Abdelkader Bekhouche (*Qatar University*) bekhouche@qu.edu.qa
2. Abdelkader Chachi (*Istanbul Sabahattin Zaim University-Turkey*) drchachi54@gmail.com
3. Abdul Haq hamiche (*Hamad ben khalifa University - Qatar*) hamichemail@gmail.com
4. Abelazize Dakhan (*Sharjah University-UAE*) adakhan@sharjah.ac.ae
5. Ali Abouelfateh Houcine Al-abbadi (*Nilleine University-Sudan*) aliaboualfateh@gmail.com
6. Badrane benlahcen (*Ibn Khaldun Center For HSS- Qatar*) bbenlahcene@gmail.com
7. Deara Siak (*Al-Furqan Islamic University-Ivory Coast*) isaague22@hotmail.com
8. Emad hamdi Ibrahim (*Al Wasl University, Dubai- UAE*) dremadhamdi2@gmail.com
9. FakhriSabri Mohamed Radi (*al'uma University- Palestine*) fakhriradi72@gmail.com
10. Hicham Yosri Mihamed Al-arabi (*Nadhran University-Saudi*) elkhalal@hotmail.com
11. Kathafi Alghananime (*Sharjah University-UAE*) d.kathafi@hotmail.com
12. Mohamed Anas Sarmene (*Istanbul May 29 University-Turkey*) anassarmene@gmail.com
13. Nadjib Ben Khira (*Sharjah University-UAE*) nadjibhistory@gmail.com
14. Rachid Kahous (*Abdel Malik Alssaadi University - Morocco*) rachid1433@yahoo.com
15. Rahab Yousuf (*beny souef University- Egypt*) dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg
16. Salah Noaman (*King Khaled University-Saudi*) salahnaamane@gmail.com
17. Samha Abdelmoneem Abou Elaata Aatia (*El azhar University- Egypt*) samhaa1984@hotmail.com
18. Semai Mohamed (*Sharjah University-UAE*) dr.semai_m@yahoo.fr
19. Walid Hussain (*Qassim University- Saudi*) walid517@hotmail.com
20. Youcef Nasser (*International Islamic University -Malaysia*) youcef.nasser@gmail.com
21. Ziad EL Rouashed (*Istanbul University-Turkey*) guller_guler@yahoo.com

Proofreading

1. Abdelkader Houba (abdelkader-houba@univ-eloued.dz)
2. Laid Heddig (alaide1980@gmail.com)
3. Yacine Bahi (yacine.maliki@gmail.com)
4. Jalal Soltani (soltani-jalal@univ-eloued.dz)
5. Adel Djeribai (djeribai-adel@univ-eloued.dz)



ALSHEHAB JOURNAL

Quarterly Specializing in Research and Islamic studies

Published by the Faculty of Islamic Sciences - University of El Oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Legal Deposit Number: 6182-2015

Vol. 9, N°. 3, Jumada al-awwal 1445 – November 2023

Honorary President of the Journal

Omar FERHATI

recteur@univ-eloued.dz

Director of Journal

Ibrahim RAHMANI

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

Editor in chief:

Mostafa HAMIDATOU

mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz

Deputy Chief Editor

Hamza boukhezna

boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

All correspondence should be addressed to:

Director of Al shehab Journal – Faculty of Islamic Sciences – University of El Oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

